
Princeton University Library
32101 063551814





Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Prospekt.

Archiv
für
Religionspsychologie

in Verbindung mit

Prof. Dr. H. Dyroff (Bonn) — Prof. Dr. Th. Flournoy (Genf) — Prof. Dr. K. Girgensohn (Dorpat) — Prof. Dr. H. Höffding (Kopenhagen) — Prof. Dr. O. Külpe (München) — Prof. Dr. A. Messer (Gießen) — Pfarrer Lic. Dr. Fr. Rittelmeyer (Nürnberg) — Prof. Dr. E. Tröltsch (Heidelberg)

und unter ständiger Mitwirkung von

Dr. K. Koffka

Privatdozent für Philosophie an der Universität Gießen

herausgegeben von

Dr. W. Stählin

Pfarrer in Egloffstein (Oberfranken).

Erster Band.

Lex. 8. 1914.

D Unterzeichnete abonniert / bestellt bei der Buchhandlung von

....

auf ...... **Archiv für Religionspsychologie. Band I ff*. Band II ff*.** Geheftet*. Gebunden*. **Zum Abonnementspreise.**

...... **Archiv für Religionspsychologie. Band I.**
Geheftet*. Gebunden*. **Zum Einzelpreise.**

Einbanddecke zu Bd. I.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

* Betrag liegt bei — wird eingesandt — ist durch Nachnahme zu erheben.

* Nicht Gewünschtes bitte zu durchstreichen.

Ort und Datum: ....

Unterschrift: ....

Bücherzettel.

An

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Prospekt.

Archiv
für
Religionspsychologie

in Verbindung mit

Prof. Dr. H. Dyroff (Bonn) — Prof. Dr. Th. Flournoy (Genf) — Prof. Dr. K. Girgensohn (Dorpat) — Prof. Dr. H. Höffding (Kopenhagen) — Prof. Dr. O. Külpe (München) — Prof. Dr. A. Messer (Gießen) — Pfarrer Lic. Dr. Fr. Rittelmeyer (Nürnberg) — Prof. Dr. E. Tröltsch (Heidelberg)

und unter ständiger Mitwirkung von

Dr. K. Koffka
Privatdozent für Philosophie an der Universität Gießen

herausgegeben von

Dr. W. Stählin
Pfarrer in Egloffstein (Oberfranken).

Erster Band.

Lex. 8. 1914.

Abonnementspreis M. 12.—, gebunden M. 13.80.
Einzelpreis M. 15.—, gebunden M. 16.80.

Das neue »Archiv« will eine Sammelstätte sein für alle Arbeit, die der Erforschung der Religion als einer **psychischen Wirklichkeit** dient. Dabei soll das Untersuchungsgebiet nicht durch eine Begriffsbestimmung der Religion im voraus begrenzt werden; vielmehr sollen alle Erscheinungen, die irgendwie mit dem Namen »Religion« bezeichnet werden, soweit sie eine psychologische Behandlung zulassen, in das Arbeitsgebiet des »Archivs für Religionspsychologie« gehören.

Gemäß der doppelten Aufgabe der Psychologie sieht sich auch die Religionspsychologie vor zwei Gruppen von Aufgaben gestellt. Der Phänomenologie der religiösen Erscheinungen kommt es zu, festzustellen und zu beschreiben, was für Erlebnisse überhaupt vorliegen, wenn wir von religiösen Erlebnissen sprechen

(vgl. z. B. den Aufsatz von **Behn** über »Das religiöse Genie« in dem hier angezeigten I. Bande des »Archivs«).

Die Phänomenologie zerfällt in zahllose Einzelprobleme: so viele religiöse Verfassungen, so viele Aufgaben für die Deskription. Daneben hat die Nomologie des religiösen Lebens zu treten; wie die Psychologie überhaupt, so muß auch die Religionspsychologie über die bloße Beschreibung hinaus zu der Feststellung gesetzmäßiger Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen zu gelangen suchen. Unter vier Gesichtspunkten lassen sich solche Gesetzmäßigkeiten aufsuchen. a) Welche Beziehungen lassen sich zwischen religiösen Erlebnissen und äußeren Umständen beobachten? b) Umgekehrt kann nach den körperlichen Aeußerungen religiöser Seelenvorgänge gefragt werden (z. B. Analyse des Kultus als Ausdrucksform eines Frömmigkeitstypus). c) Es muß ferner nach dem Verlauf der religiösen Erlebnisse gefragt werden. Einerseits: Wie verlaufen bestimmte religiöse Zustände (z. B. Andacht) und wie sind sie in andere Erlebnisse eingebettet? So ist eine von **Geyer** gegebene Analyse der Predigtvorbereitung, welche im I. Halbband des II. Bandes erscheinen wird, ein Beispiel dafür, wie religiöse Gedanken ganze Vorstellungsabläufe leitend beeinflussen können. Auch die Psychologie der religiösen Einwirkung oder, um ein ganz enges Spezialgebiet zu nennen, die Psychologie der religiösen Sprache, gehören unter diesen Gesichtspunkt. (Vgl. die experimentellen Untersuchungen zur Sprachpsychologie und Religionspsychologie von **Stählin**.)

Andererseits: wie verläuft die Entwicklung einer religiösen Persönlichkeit? Gerade gegenüber dem Normalschema einer religiösen Entwicklung, wie es die einzelnen Kirchenlehren aufgestellt haben, ist es von besonderer Wichtigkeit zu wissen, wie tatsächlich die Religion im einzelnen Menschen entsteht und unter welchen hemmenden und fördernden Einflüssen sie sich entwickelt. (Vgl. den Aufsatz von **Fischer**, »Nachahmung und Nachfolge«.) In dieser Beziehung versprechen sich Herausgeber und Mitarbeiter des »Archivs« besonders viel von der sorgfältigen Durchsuchung der biographischen Literatur. (Vgl. den programmatischen Aufsatz von **Schlüter** über religionspsychologische Biographienforschung.)

d) Endlich: welche Korrelationen bestehen zwischen religiösen Phänomenen untereinander (Typen) und zwischen diesen und anderen Veranlagungen?

Die engen Beziehungen der Religionspsychologie zu ihren Grenzwissenschaften werden in einer Reihe von Beiträgen des I. Bandes deutlich. Als ein Beispiel für die psychologische Verwertung des von der Religionsgeschichte gelieferten reichen Materials und für die Befruchtung der Exegese durch die Religionspsychologie darf die Untersuchung **Rittelmeyers** über »Die Liebe bei Plato und bei Paulus« gelten. — Wie wertvoll »Die Mitarbeit des praktischen Theologen in der Religionspsychologie« sein kann, hat **Wielandt** betont. — Von besonderer Wichtigkeit ist die Abgrenzung der Religionspsychologie gegen die Dogmatik. Zwar gehören auch die Dogmen und der daran geknüpfte Wahrheitsanspruch zu den Gegenständen der Religionspsychologie, weil und soweit sie zu dem Tatbestand des religiösen Erlebens selbst gehören. Aber darüber hinaus darf nach der von **Stählin** gegenüber Wobbermin vertretenen Auffassung der Religionspsychologe nicht gehen. Während der Dogmatik die Aufgabe zugesprochen werden kann, bestimmte Glaubensüberzeugungen als wahr zu vertreten, muß die Wahrheitsfrage bei aller religionspsychologischen Arbeit, wie sie im »Archiv« geleistet werden soll, unbedingt ausscheiden.

Das »Archiv« wird sich auch nicht in den Dienst einer einzelnen theologischen Richtung oder einer bestimmten Konfession stellen, hofft vielmehr über die Grenzen solcher Verschiedenheiten hinweg durch das gemeinsame Interesse an der Kenntnis der Religion eine Arbeitsgemeinschaft zu begründen und zu erhalten.

Indem das »Archiv« die erprobten Methoden der Psychologie für die Erforschung der Religion fruchtbar zu machen sucht, soll es zugleich den Beweis erbringen, daß in der religionspsychologischen Forschung ein wertvoller Beitrag zur psychologischen Wissenschaft überhaupt geleistet werden kann.

Mit besonderer Sorgfalt wird das »Archiv« die religionspsychologische Literatur des In- und Auslandes verfolgen und wird durch eingehende Berichterstattung einen Ueberblick über dieses Gebiet zu vermitteln suchen.

Als das einzige deutsche Organ für die gesamte religionspsychologische Forschung glaubt das »Archiv« auf das Interesse der Theologen, Philosophen, Soziologen, Psychologen und Naturwissenschaftler in gleichem Maße Anspruch zu haben.

Von der Mannigfaltigkeit der vorliegenden Aufgabe vermag der hier angekündigte I. Band des »Archivs« naturgemäß nur ein unvollständiges Bild zu geben.

Inhaltsverzeichnis.

Der II. Band des
Archivs für Religionspsychologie

soll in zwei Halbbänden ausgegeben werden, von denen der erste voraussichtlich im Sommer, der zweite im Herbst 1914 erscheinen wird.

Der erste Halbband wird voraussichtlich u. a. enthalten:

Hauptprediger Dr. **Chr. Geyer** (Nürnberg): Zur Psychologie der Predigtvorbereitung.

Dr. **G. Gräfin von Wartensleben** (Frankfurt): Die christliche Persönlichkeit im Idealbild sub specie psychologica.

Lyzealprofessor D. Dr. **G. Wunderle** (Eichstädt): Zur Psychologie der Reue. Ergebnisse einer Umfrage.

Pfarrer **A. Keller** (Zürich): Wandlungen der Psychanalyse und ihre Bedeutung für die Religionspsychologie.

Pfarrer Dr. W. Stählin (Egloffstein): Mitteilungen aus der Erweckungsbewegung in Wales.

Ferner stehen für die nächsten Bände die folgenden Beiträge in Aussicht:

Prof. D. Dr. **C. Clemen** (Bonn), Der Ursprung der Zauberei.

Lic. **H. Faber** (Stuttgart), Die französische Religionspsychologie (Sammelreferat).

Privatdozent Dr. **Agost. Gemelli** (Turin), Psychophysiologische Untersuchungen über zwei Mystiker.

Privatdozent Dr. **Agost. Gemelli** (Turin), Ekstasen, Visionen und innerliche Worte bei den Pseudomystikern.

Privatdozent Dr. **M. Geiger** (München), Ueber Theosophie.

Hauptprediger Dr. **Chr. Geyer** (Nürnberg), Ein vergessener Religionspsychologe.

Pfarrer Dr. **Fr. Merkel** (Gustenfelden), G. H. von Schubert als Religionspsychologe.

Pfarrer Dr. **Fr. Merkel** (Gustenfelden), Die Missionsliteratur und die Religionspsychologie (Sammelreferat).

Frau Professor **Roloff** (Gießen), Beobachtungen über das religiöse Leben von Kindern.

Dr. **M. Scheler** (Berlin), Wesen und Erscheinungsformen von Anbetung und Gebet.

Dr. **A. Schlesinger** (Stuttgart), Psychographie biblischer Gestalten.

Prof. Dr. **C. Spearman** (London), (Schule), Ueber Korrelationen zwischen religiöser Begabung und anderen Charaktereigenschaften.

Pfarrer **D. H. Steinlein** (Ansbach), Luthers Gebetsleben.

Stadtpfarrer **H. Wild** (Backnang), Was Schulkinder sich von Predigten merken? Statistische Untersuchungen.

Prof. **D. Wobbermin** (Breslau), Neuere Arbeiten der amerikanischen Religionspsychologie (Sammelreferat).

1914. Nr. 70. Druck von H. Laupp jr in Tübingen.



Archiv
für
Religionspsychologie

in Verbindung mit

Prof. Dr. H. Dyroff (Bonn) — Prof. Dr. Th. Flournoy (Genf) — Prof. Dr. K. Girgensohn (Dorpat) — Prof. Dr. H. Höffding (Kopenhagen) — Prof. Dr. O. Külpe (München) — Prof. Dr. A. Messer (Gießen) — Pfarrer Lic. Dr. Fr. Rittelmeyer (Nürnberg) — Prof. Dr. E. Tröltsch (Heidelberg)

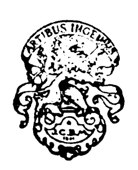
und unter ständiger Mitwirkung von

Dr. K. Koffka
Privatdozent für Philosophie an der Universität Gießen

herausgegeben von

Dr. W. Stählin
Pfarrer in Egloffstein (Oberfranken).

Erster Band.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1914.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

III. Besprechungen und kleine Anzeigen.

IV. Zeitschriftenschau.

Zur Einführung.

Wenn im folgenden die Ziele des Archivs für Religionspsychologie dargelegt werden sollen, so muß auf eine knappe Definition des Begriffs der Religionspsychologie verzichtet werden.

Schon eine von allen Psychologen anerkannte Definition der Psychologie ist nicht vorhanden. Wir können daher, wenn wir den zweiten Teil des Namens klären wollen, nur sagen: religions p s y c h o l o g i s c h nennen wir eine wissenschaftliche Untersuchung, die es mit der Religion als einem im Menschen sich abspielenden psychischen Phänomen zu tun hat. Die Religion ist also Objekt der Religionspsychologie nur insoweit, als sie in Erlebnissen des Individuums besteht, oder soweit sie Erlebnisse und Handlungen eines Individuums oder einer Gemeinschaft von Individuen zu beeinflussen und zu färben imstande ist [1]). — Gemäß der doppelten Aufgabe der Psychologie sieht sich auch die Religionspsychologie vor zwei Gruppen von Aufgaben gestellt: 1. die schlichte Deskription der fraglichen Erlebnisse, 2. die Auffindung von Regelmäßigkeiten oder funktionalen Gesetzen, die diese Erlebnisse miteinander und mit andersartigen verbinden und die den Zusammenhang dieser Erlebnisse mit dem Verhalten [2]) des Individuums zum Gegenstand haben.

Einer genaueren Umschreibung dieser Aufgaben müssen wir eine Betrachtung des ersten Teils des Namens unserer Wissenschaft vorausschicken. Hier kann noch weniger als vorhin von einer Definition die Rede sein. Eine Definition will ja das Wesentliche eines Begriffs festlegen, und das wäre für den Begriff der Religion, so wie er für die Religionspsychologie in Betracht kommt, vielleicht möglich, wenn es schon eine fortgeschrittene religionspsychologische Wissen-

---

1) Wir glauben mit dieser Formulierung dem kollektiven Charakter der Religion gerecht geworden zu sein. Für die Deskription ist primäres Objekt das individuelle Erlebnis, in der funktionellen Betrachtung spielt dagegen die Gemeinschaft eine ganz wesentliche Rolle.

2) Im Sinne des fast unersetzlichen englischen Wortes: »behaviour«.



schaft gäbe; tatsächlich aber liegen kaum die ersten Anfänge einer solchen vor, und unser Archiv soll einen neuen Anstoß dazu geben, in sorgfältiger Einzelarbeit — statt in Spekulationen über das »Wesen der Religion« — einiges für das religiöse Leben Wesentliche zu finden; aber ob es überhaupt etwas für alles religiöse Erleben schlechthin Wesentliches gibt, ist zunächst selbst eine offene Frage. — Doch wie soll dann das Arbeitsgebiet begrenzt werden, wenn der Hauptbegriff unbestimmt bleibt? Die Frage wird sich in der Praxis einfach dahin erledigen, daß jeder Forscher das untersucht, was er als Religion bezeichnet; und dies eben ist es, was die Herausgeber wünschen: Alle Erscheinungen, die irgendwie mit dem Namen »Religion« bezeichnet werden, gehören, soweit sie eine psychologische Behandlung zulassen, in das Gebiet der Religionspsychologie, das hier gepflegt werden soll.

I. Damit ist ganz im allgemeinen die Aufgabe der Religionspsychologie gekennzeichnet; es sind jetzt noch einige orientierende Bemerkungen über die nähere Ausgestaltung dieser Aufgabe am Platz.

A. Wir haben als erste Aufgabe der Religionspsychologie eine Phänomenologie der religiösen Erscheinungen bezeichnet; es gilt festzustellen und zu beschreiben, was für Erlebnisse überhaupt vorliegen, wenn wir von religiösen Erlebnissen sprechen. — Die Aufgabe selbst ist mit all den Schwierigkeiten belastet, die jeder Deskription von Seelenzuständen oder -abläufen, zumal solcher verwickelter Natur, anhaftet. Sie ist doppelt schwer, deshalb weil der Begriff »Religion«, so wie er gemeinhin verstanden wird, kein rein psychologischer Begriff ist; wer sich hierüber nicht klar ist, verfällt sehr leicht in den Fehler, Merkmale hineinzubringen, die zwar der Religion, so wie dies Wort gewöhnlich verstanden wird, mit Recht zukommen, die aber dem psychischen Erleben vollkommen fremd sind; die allgemeine Psychologie bietet eine Reihe von Beispielen für solche Fehler. Noch mehr wird die Aufgabe der Religionspsychologie durch die besondere Natur der von ihr untersuchten Phänomene erschwert. Die Schwierigkeit ist verwandt mit der für die Psychologie der Affekte bestehenden, vergrößert dadurch, daß die religiösen Zustände ganz besonders innig zu der Persönlichkeit selbst gehören. Während eines religiösen Erlebnisses, sagen wir etwa während des Gebets, dieses selbst zu analysieren, scheint dies Erlebnis nicht nur zu zerstören, sondern auch zu entweihen. Diese Schwierigkeit ist sehr ernst zu nehmen. Wäre es nötig, die Kirche oder das »Kämmerlein« zu einem psychologischen Laboratorium zu machen, dann lieber

gar keine Religionspsychologie! Aber vielleicht ist diese Schwierigkeit kein so unbedingtes Hindernis der Religionspsychologie, wie es scheinen möchte. Von jeher haben gerade religiös besonders reich veranlagte Menschen ihrer Umgebung mitteilen wollen, welcher Art ihre religiösen Erlebnisse waren; sie haben selbst Aussagen über ihre religiösen Erfahrungen gemacht, ohne diese selbst zu entweihen. Natürlich erhebt sich sofort die Frage, ob diese Aussagen zuverlässig sein können. Es scheint, daß wir diese Frage — unbeschadet der nötigen kritischen Prüfung jeder einzelnen Quelle — prinzipiell bejahen dürfen. Das religiöse Erleben, das gerade bei tief religiösen Menschen ja nicht auf einzelne Momente beschränkt, sondern ständige Erfahrung ist, wird schließlich mehr oder weniger deutlich zur Apperzeption gelangen; diese Apperzeption läßt sich zweifellos fördern, wenn religiös veranlagte Menschen bewußtes Interesse an ihrem religiösen Erleben nehmen.

In concreto zerfällt die Phänomenologie in zahllose Einzelprobleme: soviele religiöse Verfassungen, soviele Aufgaben für die Deskription; um zwei große Gruppen zu markieren: die religiösen Erlebnisse, wie sie etwa in einer europäisch-amerikanischen Kultgemeinschaft und im Unterschied dazu, wie sie etwa in fremden, ganz besonders in primitiven Kulturen vorkommen [1]).

B. Als die zweite Aufgabe neben der reinen Beschreibung haben wir die Nomologie des religiösen Lebens statuiert; wie die Psychologie überhaupt sucht auch die Religionspsychologie über die bloße Beschreibung hinaus zu der Feststellung gesetzmäßiger Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen zu gelangen. Unter vier Gesichtspunkten lassen sich solche Gesetzmäßigkeiten aufsuchen: a) Was für Beziehungen lassen sich zwischen — phänomenologisch festzu-

1) Für die Deskription der religiösen Phänomene ist noch gar nichts geleistet, wenn man sie unter allgemeine psychologische Begriffe wie »Vorstellung«, »Gefühl« usw. subsumiert hat. Ganz verfehlt ist es, wenn man in dem Sinn deskriptiv-psychologische Analyse treiben will, daß man ein religiöses Erlebnis in solche Einzelbestandteile, Vorstellungen — Gefühle — Strebungen — Organempfindungen usw. zerlegt und glaubt, in der Summe dieser nun das ursprüngliche Erlebnis wirklich erfaßt zu haben. Die Psychologie ist im Begriff, diese Art von Analyse aufzugeben. Sie sieht in der Melodie nicht die Summe von n Tönen, sondern eben ein einheitliches Erlebnis — Melodie —, in der Linie nicht die Summe von n Ortswerten, sondern eben die einheitliche Gestalt. So muß es auch der Religionspsychologe unter allen Umständen vermeiden, den Wald vor lauter Bäumen zu übersehen, er muß jedem religiösen Erlebnis nach seiner qualitativen Fülle hin gerecht zu werden suchen, er braucht sich nicht zu scheuen, neue Namen einzuführen, wenn ihm die vorhandenen nicht adäquat zu sein scheinen. — Ein Beispiel solcher Analyse bietet der Aufsatz von Behn, vgl. S. 45ff. dieses Bandes

stellenden — religiösen Erlebnissen und bestimmten äußeren Umständen konstatieren? Die Frage nach dem Einfluß körperlicher Bedingungen, krankhafter Zustände, bestimmter Situationen (z. B. des Inneren eines Domes, Weihrauch, Musik u. dgl.) gehören hieher. b) Umgekehrt kann nach den körperlichen Aeußerungen seelischer Zustände gefragt werden; auf das Gebiet der Religion angewendet tauchen hier Fragen wie die folgenden auf: Gibt es eine besondere Mimik des religiösen Gefühls? Wie drängt das religiöse Leben nach Ausdruck im Kultus? Wie beeinflußt das religiöse Erleben das Handeln im Alltag? [1]) c) Wir haben ferner nach dem Verlauf der religiösen Erlebnisse, ihrer Sukzession zu fragen, und zwar in doppelter Hinsicht: Wie verlaufen bestimmte religiöse Zustände (z. B. Andacht) und wie sind sie in andere Erlebnisse eingebettet? So ist die von Geyer gegebene Analyse der Predigtvorbereitung [2]) ein Beispiel dafür, wie religiöse Gedanken ganze Vorstellungsabläufe leitend beeinflussen können. Auch die Psychologie der religiösen Einwirkung oder, um ein ganz enges Spezialgebiet zu nennen, die Psychologie der religiösen Sprache [3]), gehören unter diesen Gesichtspunkt. Andererseits: wie verläuft die Entwicklung einer religiösen Persönlichkeit? Gerade gegenüber dem Normalschema einer religiösen Entwicklung, wie es die einzelnen Kirchenlehren aufgestellt haben, ist es von besonderer Wichtigkeit zu wissen, wie tatsächlich die Religion im einzelnen Menschen entsteht, und unter welchen hemmenden und fördernden Einflüssen sie sich entwickelt [4]). In dieser Beziehung versprechen wir uns besonders viel von der sorgfältigen Durchsuchung der biographischen Literatur [5]), jedenfalls mehr als von der Anwendung der Fragebogenmethode. d) Endlich sucht die Psychologie festzustellen, ob zwischen bestimmten Anlagen positive oder negative Korrelationen bestehen; auch an dieser Untersuchung ist die Religionspsychologie interessiert; sie untersucht einerseits die Zusammenhänge zwischen religiösen Erlebnissen und anderen

1) Diese und ähnliche Fragen können auch in umgekehrter Richtung gestellt und behandelt werden: z. B. welche Art religiösen Erlebens liegt den uns bekannten kultischen oder hierarchischen Formen religiöser Institution zu grunde?

2) Der Aufsatz mußte leider auf den 1. Halbband des II. Bandes zurückgestellt werden.

3) Vgl. die »Experimentellen Untersuchungen zur Sprachpsychologie und Religionspsychologie«, S. 117 ff. dieses Bandes.

4) Vgl. den Aufsatz von Fischer, »Nachahmung und Nachfolge«, S. 68 ff. dieses Bandes.

5) Siehe den programmatischen Aufsatz von Schlüter über »Religionspsychologische Biographienforschung«, S. 202 ff. dieses Bandes.

Veranlagungen; indem sie andererseits die zwischen den religiösen Phänomenen selbst bestehenden Korrelationen aufsucht, gelangt sie zu der Aufstellung von religiösen »Typen«[1]).

II. Ist im vorangehenden angedeutet, wie wir uns die Arbeitsweise der Religionspsychologie denken, so soll jetzt noch dargelegt werden, in welchen Beziehungen die Religionspsychologie zu ihren Grenzwissenschaften steht. Eine Spezialwissenschaft wie die Religionspsychologie kann nur durch beständige Befruchtung aus den benachbarten Gebieten sich lebensfähig erhalten, und nur, wenn sie ihrerseits andere Disziplinen zu fördern vermag, wird sie sich Anerkennung und Mitarbeit verschaffen können.

Hier ist an erster Stelle die Religionswissenschaft, speziell die Theologie als Wissenschaft von der christlichen Religion zu nennen. Daß zunächst die praktische Theologie aus einer fortgeschrittenen Religionspsychologie wesentliche Vorteile ziehen würde, leuchtet ein und braucht als eine allgemein anerkannte Wahrheit nicht bewiesen zu werden. Dieser Tatbestand kommt auch darin zum Ausdruck, daß die theologischen Freunde der Religionspsychologie fast alle durch die Bedürfnisse der praktischen Theologie oder vielmehr der kirchlichen Praxis zur Religionspsychologie geführt worden sind; unser Archiv wird soviel als möglich diesem speziellen Interesse Rechnung tragen. Andererseits können und müssen die Ergebnisse der praktischen Theologie für die Religionspsychologie fruchtbar gemacht werden; Wielandt hat in einem Aufsatz dieses Bandes[2]) darauf hingewiesen, welch eigentümlichen Wert gerade diese Mitarbeit haben kann. — Auch die Religionsgeschichte und die Religionspsychologie können sich gegenseitig fördern; die Religionsgeschichte liefert der Religionspsychologie ein reiches Material (z. B. Biographien religiöser Persönlichkeiten, religiöse Lyrik, religiöse Riten u. dgl.), die Religionspsychologie bemüht sich, die für die Deutung dieses Materials nötigen Grundlagen zu vertiefen. Um nur ein Beispiel zu nennen: wenn wir von unseren Missionaren exakte Berichte darüber erhalten haben, in welcher Gemütsverfassung, aus welchen Motiven primitive oder kulturell hochstehende Völker das Christentum oder eine andere Religion annehmen, so wird dadurch zugleich unser Verständnis für die großen religiösen Bewegungen der Geschichte vertieft werden. Zu der Religionsgeschichte im weitesten Sinne gehört auch

1) Wer die nomologische Aufgabe der Religionspsychologie so mißversteht, als bestände sie darin, die Religion »kausal zu erklären«, hat einen falschen Begriff sowohl von »kausaler Erklärung« wie von Religion.

2) S. 195 ff.

die philologische Erklärung der Urkunden der großen geschichtlichen Religionen, insbesondere der Bibel; hier genügt nicht eine gelegentliche Berücksichtigung des psychologischen Gesichtspunktes, sondern es ist zu erwarten, daß die Fragestellungen und die Resultate der Religionspsychologie lehren werden, die heiligen Texte mit ganz neuen Augen zu betrachten; die Untersuchung Rittelmeyers über die Liebe bei Platon und bei Paulus [1]) darf als Beispiel für das, was wir meinen, genannt werden [2]). — Vor einem Fehler hat sich dagegen die Religionspsychologie ebenso wie die Religionsgeschichte zu hüten: die Frage nach dem Ursprung der Religion in dem Sinne, daß historisch zu irgendeinem bestimmten Zeitpunkte in der Entwicklung eines Volkes Religion zum erstenmal — gleichsam als creatio ex nihilo — aufgetreten sei, ist sicher ein Scheinproblem. Je weiter die Psychologie fortschreitet, desto mehr erkennt sie, daß überall nicht die Teile eher vorhanden waren als das Ganze, daß also psychische wie jede biologische Entwicklung nicht auf dem Wege der Kombination, sondern dem der Differenzierung vor sich geht; auf unsere Frage angewendet heißt das: was wir Religion nennen, ist nicht später zu den übrigen menschlichen Betätigungen hinzugekommen, sondern die menschliche Psyche hat im undifferenzierten Zustande schon enthalten, was sich dann als selbständiger Faktor herauskristallisiert hat. Die Religion anderer Völker und Zeiten scheint diese Auffassung voll zu rechtfertigen; Untersuchungen über den Prozeß der Differenzierung und den immer wieder neu auftretenden entgegengesetzten der Integrierung werden vom höchsten Interesse für das Verständnis alles Religiösen sein [3]).

Aus der Berührung mit der Dogmatik entsteht dagegen die größte Gefahr, welcher die Religionspsychologie ausgesetzt ist. Die Dogmatik stellt sich überall die Aufgabe, bestimmte Glaubensüberzeugungen als wahr und als normativ („Dogmen") zu vertreten. Nichts Schlimmeres aber könnte die Religionspsychologie tun, als gleichfalls sich in eine Erörterung über die Wahrheit der religiösen Glaubenssätze einzulassen. Freilich gehören auch die Dogmen und der daran geknüpfte Wahrheitsanspruch zu den Gegenständen der Religionspsychologie, eben weil und soweit sie zu dem Tatbestand des religiösen Erlebens selbst gehören; die Religionspsychologie unter-

1) S. 10 ff. dieses Bandes.

2) Im übrigen erheben sich bei der Abgrenzung von Religionspsychologie und Religionsgeschichte schwierige Fragen wissenschaftstheoretischer Natur, auf welche Stählin in der Auseinandersetzung mit Wobbermin (S. 290 dieses Bandes) zu sprechen kommt.

3) Vgl. die ausführliche Besprechung des Werkes von Lévy-Bruhl, S. 267 ff. dieses Bandes.



sucht, welche Rolle das Wahrheitsbewußtsein in dem religiösen Leben des Individuums spielt, wieweit die Dogmen das religiöse Erleben und Verhalten selbst zu beeinflussen und zu färben imstande sind, welche verschiedenen Erlebnisse etwa verschiedene Individuen oder verschiedene religiöse Gemeinschaften bei dem gleichen Glaubenssatz haben, und ähnliche Fragen. Aber darüber hinaus darf und kann der Religionspsychologe nicht gehen; die Wahrheitsfrage selbst muß streng und unbedingt aus der Religionspsychologie ausgeschlossen sein [1]). Natürlich besteht die Möglichkeit, daß eine erkenntnistheoretische Religionsphilosophie in weitem Umfang Resultate der Religionspsychologie für ihre Zwecke gebrauchen kann [2]); aber wer die Schwierigkeiten kennt, die sich heute noch aus dem Problem, wie sich Psychologie und Erkenntnistheorie zueinander verhalten, erheben, der wird einsehen, daß ein Archiv für Religions p s y c h o l o g i e eine reinliche Scheidung beider Fragen unbedingt verlangen und eine Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen oder anderen religionsphilosophischen Fragen ebenso unbedingt ablehnen muß.

Indem wir die Wahrheitsfrage ausschlossen, haben wir selbstverständlich auch jedes damit zusammenhängende Urteil über den Wert einer Religion ausgeschlossen. Auch wer damit völlig einverstanden ist, wird vielleicht doch auf Werturteile anderer Art, nämlich über den biologischen Wert der verschiedenen Typen der Frömmigkeit nicht, verzichten wollen. Indem wir diesem Problem nachgehen, treffen wir auf gewisse Berührungspunkte, welche die Religionspsychologie mit der Wissenschaft von den Lebenserscheinungen überhaupt, der allgemeinen B i o l o g i e, besitzt. Die Fragestellung lautet hier: inwiefern beeinflußt (im fördernden oder hemmenden Sinn) die Religion eines Menschen oder eines Volkes seine Lebenstüchtigkeit? eine Frage, an der die Religionspsychologie nicht vorübergehen kann, weil diese Wirkungen der Religion in hohem Maße psychisch vermittelt sind. Doch muß auch hier auf ein eigentliches Werturteil streng verzichtet werden; die Religionspsychologie hat nur zu konstatieren, welche Wirkungen die Religion auf die Lebensverhältnisse eines Individuums oder einer Volksgemeinschaft im einzelnen Fall t a t s ä c h l i c h ausgeübt hat, aber sie hat sich jeder Beurteilung dieser Wirkungen, jeder Erörterung über „Lebenswerte“ zu enthalten.

---

1) Vgl. die Auseinandersetzung mit der Position von W o b b e r m i n, unten S. 279 ff. — In einer gewissen Gegensätzlichkeit zu den oben vertretenen Prinzipien stehen manche Ausführungen von G e m e l l i (S. 258 dieses Bandes).

2) Vgl. T r o e l t s c h, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905.

Auch hinsichtlich der Beziehungen, in denen die Religionspsychologie zu pathologischen Disziplinen steht, ist vor einem Fehler zu warnen. Die allgemeine Psychologie kann aus der Psychopathologie äußerst fruchtbare Erkenntnisse schöpfen, da sie pathologische Fälle auffassen kann als Experimente, die die Natur selbst angestellt hat, Experimente, bei denen bestimmte Faktoren gegenüber dem normalen Verhalten verstärkt oder geschwächt (extrem: ausgefallen) sind; so lassen sich zwingende Schlüsse ziehen auf Art und Grad der Wirksamkeit dieser Faktoren im gesunden Seelenleben. Ganz analog kann der Religionspsycholog von pathologischen Beobachtungen Gebrauch machen. Umgekehrt wird es auch der Psychiater begrüßen, wenn er sich bei seinen Untersuchungen statt auf vulgär-psychologische Ansichten auf wissenschaftlich begründete Ergebnisse wird stützen können. Die angedeutete Gefahr nun, der manche religionspsychologische Autoren verfallen sind, besteht darin, daß, nachdem bestimmte Formen religiöser Erlebnisse bei Geisteskrankheiten oder in Verbindung mit pathologischen Symptomen beobachtet worden sind, der Schluß gezogen wird, die Religion sei aus pathologischen Erscheinungen zu erklären oder sei selbst etwas Pathologisches. Hier ist offenbar ein falscher Induktionsschluß gezogen und ein unerlaubtes Werturteil eingeschoben worden.

Zum Schluß sei noch auf das Verhältnis der Religionspsychologie zur allgemeinen Psychologie hingewiesen. Es ist selbstverständlich, daß das Nehmen hier wesentlich auf seiten der Religionspsychologie, das Geben auf seiten der Psychologie liegt. Was die Religionspsychologie vor allem zu lernen hat, ist die Methode; nicht als ob sie sklavisch alle in der Psychologie mit Vorteil angewandten Methoden nachahmen sollte oder auch nur könnte, sondern sie soll lernen, wie überhaupt psychologische Deskriptionen zu geben und aus psychologischen Daten psychologische Gesetze zu erschließen sind. Dabei wird die Religionspsychologie nicht nur in formal-methodologischer Hinsicht der allgemeinen Psychologie folgen, sondern wird sich auch der Begriffe bedienen müssen, die sich die Psychologie zur Ordnung und Erklärung der seelischen Vorgänge geschaffen hat. — Nun ist allerdings die Psychologie selbst eine so junge Wissenschaft, daß vielleicht die Gefahr besteht, ein allzu enger Anschluß an ihre Praxis möchte von dem richtigen Wege abführen. Das darf aber kein Grund sein, Religionspsychologie ohne genaue psychologische Durchbildung zu treiben oder ohne zwingende Gründe von den Prinzipien der Psychologie abzuweichen. — Denn gerade hierin liegt die Möglichkeit, daß auch die Religionspsychologie

für die Psychologie überhaupt einen Wert gewinne. Jede Anwendung eines Prinzips ist eine Probe auf dies Prinzip. Vielleicht wird zwischen widerstreitenden psychologischen Grundsätzen dadurch eine Entscheidung fallen, daß einer eine breitere Anwendungsmöglichkeit (z. B. in der Religionspsychologie) besitzt als die anderen. Unter Umständen kann die Religionspsychologie aber auch auf andere Weise der allgemeinen Psychologie nützlich werden, indem sie ihr Einzelresultate zur Verfügung stellt. Es gibt eine Reihe von Gegenständen, die ein direktes Interesse für die Psychologie überhaupt haben, die aber am leichtesten oder am deutlichsten oder auch nur am ehesten auf religionspsychologischem Gebiet untersucht werden können; so kann z. B. die Psychologie der Predigtvorbereitung sehr wichtige Resultate abwerfen für die Psychologie der geistigen Produktion überhaupt. Das besondere Forschungsinteresse, das vielleicht viele an der Religionspsychologie um der Sache willen haben, rückt auch eine ganze Anzahl psychologischer Fragen in helles Licht, an denen vielleicht die allgemeine Psychologie aus mancherlei Gründen zunächst vorbeiging, und bereichert so eben diese Psychologie um neue Fragen, Aufgaben und Gesichtspunkte, die ihrerseits nicht ohne jeden Einfluß auf den ganzen Stand der Psychologie bleiben können. Aus diesen Gründen wäre es höchst wünschenswert, wenn die Psychologen, die gewiß mit andersartigen Problemen zurzeit mehr als genug zu tun haben, doch nicht ganz abseits blieben, sondern unserer Arbeit ihr Interesse zuwendeten. Schließlich reiht sich gerade die Religionspsychologie, vom Standpunkt der Psychologie aus betrachtet, ein in die Arbeit an der großen Aufgabe der Psychologie, das menschliche Seelenleben in *seinem ganzen Umfang* zu erforschen.

Der vorliegende I. Band unseres Archivs kann naturgemäß nur ein unvollständiges Bild von der Mannigfaltigkeit der vorliegenden Aufgaben geben. Die Berichterstattung über die gesamte religionspsychologische Literatur dürfte in Zukunft einen noch breiteren Raum einnehmen, als es aus äußeren Gründen hier möglich war.

Koffka-Stählin.

I. Abhandlungen.

Die Liebe bei Plato und Paulus.
(Symposion und Korintherbriefhymnus.)

Von

Pfarrer Lic. Dr. Fr. Rittelmeyer in Nürnberg.

I. Einleitendes. Diese Arbeit verdankt ihre Entstehung einem bestimmten Eindruck von der theologischen Lage. Es scheint uns, als ob die Theologie vom seelischen Leben zu einseitig das Gedankliche ins Auge faßt und das übrige seelische Leben viel zu wenig zu seinem Recht kommen läßt. Wie wir dies im einzelnen meinen und wie wir uns eine Aenderung denken, kann nur durch die Arbeit selbst begründet und vielleicht am Schluß andeutend ausgeführt werden. Die theologische Bewegung folgt der praktischen religiösen Bewegung zwar nicht immer, aber doch häufig erst nach. Auf dem Gebiet der praktischen religiösen Bewegung aber erleben wir, daß der »Bewußtseinskultur« der Gegenwart von einem Mann wie Dr. Johannes Müller die »Wesenskultur« gegenübergestellt wird. Mag in dieser Losung »Bewußtseinskultur oder Wesenskultur?« der eigentliche Gegensatz nicht völlig befriedigend herausgearbeitet, mag insbesondere der Wert und die Notwendigkeit des bekämpften Gegensatzes, wie es bei Neubewegungen nicht selten der Fall ist, einseitig unterschätzt sein, so weist doch dies Schlagwort auf Tatsachen und Fragen hin, die ihre Bedeutung für die Theologie in größerem Umfang erst noch gewinnen werden.



Von anderer Seite aber kommt die Religionspsychologie heran und beginnt uns, wenigstens allmählich, immer mehr die Möglichkeit zu verschaffen, tiefer in die eigentlichen seelischen Vorgänge einzudringen und das zu beachten und zu beobachten, wovon das Gedankliche nur eine Teilerscheinung, ja vielfach nur eine Begleiterscheinung ist, das Leben der Seele selbst in seinem Ineinanderspiel von Gedanke, Gefühl und Wille.

Von den vielen Methoden, die die Religionspsychologie zu diesem Zweck auszubilden im Begriff ist, kann hier nur eine einzige in Anwendung gebracht werden, nämlich die der Untersuchung des Bedeutungswandels der Worte. Und auch hier darf von den ersten anfängerhaften Versuchen aus kein endgültiges Urteil über die Leistungsfähigkeit der Methode und der Wissenschaft selbst gefällt werden. Die Tatsache, von der wir ausgehen, ist die, daß dasselbe Wort zu verschiedenen Zeiten einen verschiedenen seelischen Gehalt ausspricht und daß also in der Geschichte der Worte sich in irgend einer Weise die Geschichte der Seele widerspiegelt. Je mehr das gewählte Wort sich auf innerliche seelische Wirklichkeiten bezieht, um so ertragreicher wird die Betrachtung seines Bedeutungswandels sein in bezug auf die Entwicklungsgeschichte der Seele. Es wird angenommen werden dürfen, daß sich solche Worte mit dem seelischen Leben der Menschen förmlich vollgesaugt haben. Nun gibt es kaum ein Wort, das innerlichere und für das Leben der Menschen bemerkenswertere Wirklichkeiten ausspricht als das Wort Liebe. Und ganz besonders auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, der wir hier nähertreten wollen, darf von dem Wort »Liebe« behauptet werden, daß es sowohl auf dem Gebiet des Griechentums als auf dem Gebiet des Christentums eine Hauptrolle gespielt hat als Bezeichnung wichtigster seelischer Erlebnisse. Wir suchen nun dies Wort Liebe zu erfassen gewissermaßen auf zwei weltgeschichtlichen Höhepunkten seiner Geschichte. Es darf als unwidersprochen vorausgesetzt werden, daß das Symposion des Plato und der Korintherbriefhymnus des Paulus zwei solche weltgeschichtliche Höhepunkte darstellen. Dem platonischen Phaedros gegenüber, der sich ebenfalls mit dem »Eros« beschäftigt, dürfen wir das Symposion bevorzugen, da sich der letztere Dialog ausdrücklicher und ausführlicher über den »Eros« ausspricht. Und wiederum können wir im Symposion selbst die Reden der andern Redner außer Betracht lassen und uns auf die Aeußerungen des Sokrates beschränken, da die Vorredner von Sokrates eben in dem Sinn getadelt werden, sie hätten den Eros nicht wirklich gepriesen, sondern sich dies nur eingebildet. Damit haben wir

unsrer Arbeit von vornherein eine Beschränkung gegeben, die zwar ihre Gefahren hat, deren wir uns bewußt bleiben wollen, die aber zugleich ein genaueres Eingehen und schärferes Zusehen ermöglichen dürfte.

II. Das Material. a) Die Gedanken des Plato. Wir fassen sie zum Zweck des Ueberblicks hier kurz zusammen und heben dabei nur das Logische in Formulierung und Fortschritt stärker hervor.

Die Liebe ist immer die »Liebe zu irgend etwas«. Liebe ist also, wie Vater, Mutter und Bruder, ein Beziehungsbegriff. Die Beziehung aber, in der die Liebe zu dem andern steht, auf das sie sich bezieht, ist das Begehren. Liebe ist ihrer Art nach ein Begehren. Begehren ist der übergeordnete Begriff. Das Begehren aber ist ein Gegensatzbegriff zum Besitzen. Nur das, was ich nicht besitze, kann ich begehren. Sollte sich mein Begehren auf etwas richten, was ich schon besitze, so kann das höchstens in dem Sinn geschehen, daß ich auch für die Zukunft zu besitzen wünsche, was ich vorläufig nur für die Gegenwart besitzen kann. Das Begehren steht in Wechselbeziehung zum Entbehren. Nun fragt es sich, welches Begehren und Entbehren sich in der Liebe ausdrückt. Zugestandenermaßen richtet sich die Liebe auf die Schönheit. Folglich ermangelt die Liebe der Schönheit. Eros ist nicht schön. Da aber auch das Gute zum Reich der Schönheit gehört als ein Teil desselben, so ermangelt die Liebe auch der Eigenschaft des Guten, sonst brauchte sie es ja nicht erst zu begehren. Liebe ist also, etwas abstrakter ausgedrückt, weder ein ästhetisches, noch ein ethisches Gut. Aber sie ist auch in beiden Beziehungen kein Uebel. Eros ist auch nicht häßlich. Da aber Eros weder schön noch häßlich ist, kann er auch kein Gott sein. Denn zum Wesen der Götter gehört die Glückseligkeit. Diese aber ist ohne den Besitz des Guten und Schönen nicht denkbar. Gehört demnach der Eros auch nicht zu den Göttern, so gehört er doch auch nicht zu den Menschen, sondern steht in der Mitte zwischen beiden. Eros ist ein Dämon, ein Heiland. Heilande sind die, die die Vermittlung zwischen Göttern und Menschen herstellen, die den Göttern die Gebete und Opfer der Menschen bringen und den Menschen die Weisungen und Gnadenerweisungen der Götter, so daß sich in ihnen das All zu einem Ganzen zusammenschließt. Wir würden in unsrer Denkweise dasselbe etwa so ausdrücken: Die Liebe ist zwar kein absolutes Gut, aber sie stellt die Beziehung her zwischen den Menschen und den absoluten Gütern. Als Sohn des Reichtums und der Armut vereinigt Eros die Natur beider in sich. Darum steht er auch zwischen Weisheit und Unwissenheit in der Mitte. Da aber die, welche zwischen Unwissenheit und Weisheit in der Mitte stehen,

Philosophen heißen, kann man Eros einen Philosophen nennen. Die Weisheit gehört auch zu der Schönheit, nach der die Liebe begehrt, wie umgekehrt der Philosoph in der Weisheit die höchste Schönheit sucht. Anders ausgedrückt: ohne Liebe zum Schönen gibt es keine wahre Philosophie, aber auch ohne Philosophie keine vollendete Liebe zum Schönen.

Ist nun damit die Frage nach dem Wesen der Liebe beantwortet, so erhebt sich die Frage nach ihrem Wert. Was suchen die Menschen eigentlich, wenn sie nach dem Schönen begehren? Sie suchen Glückseligkeit. Aber nicht jedes Streben nach Glückseligkeit heißt Liebe, sondern nur das Streben, welches die Glückseligkeit im dauernden Besitz des Schönen und Guten sucht. Dies allein darf wahrhaft Liebe genannt werden. Doch der Besitz des Schönen wird nicht gewünscht zum Zweck des bloßen ruhigen Genusses, sondern zum Zweck einer ganz besonderen Betätigung. Die Liebe will »zeugen im Schönen«, körperlich oder geistig. Was die Liebe eigentlich erstrebt, ist nicht das Schöne an sich, sondern das Schöne als Anregung zur Zeugungstätigkeit. Denn das Zeugen ist ein göttliches Tun. Und darum findet auch der Mensch in ihm die Unsterblichkeit, die ihm als Sterblichem zugänglich ist. Nach Göttlichkeit und Unsterblichkeit geht also das eigentliche Begehren der Liebe. Daher kommt auch die Liebe der tierischen Wesen zu ihren Kindern. Sie vermögen ja nur weiterzuleben in den Jungen, die sie aus sich hervorgehen lassen. Wie man aber auf körperlichem Gebiet weiterlebt in den Kindern, so lebt man auf geistigem Gebiet weiter im Nachruhm. Nicht in den Körpern, wohl aber in den Menschenseelen sucht der Dichter, der Künstler, der Staatsmann durch die göttliche Tätigkeit des Zeugens Unsterblichkeit zu gewinnen. Die Kinder aber, die er auf diese Weise gewinnt und in denen er fortlebt, sind Weisheit und Tugend. Das nun ist die innere Erziehung, die dem Menschen durch den Liebesdrang zuteil werden kann und soll. Er wird angezogen von der einzelnen körperlichen Schönheit. In der einzelnen körperlichen Schönheit aber kommt ihm die körperliche Schönheit als solche zum Bewußtsein. Dadurch wird er befähigt, die Schönheit der Seele zu entdecken und sie über die körperliche Schönheit zu stellen. So offenbart sich ihm dann auch die Schönheit der Sitten und Gesetze, sowie die Schönheit der Erkenntnisse. Ganz zuletzt aber entdeckt sich ihm die Schönheit selbst, die Schönheit an sich, die Idee der Schönheit, von der alles einzelne nur ein Abglanz ist. Und wenn er dahin vorgedrungen ist, dann erst gewinnt das Leben wirklichen Lebenswert, dann ist er erhaben über das Gemeine, dann

bringt er im Anblick der ewigen Schönheit die Wahrheit selbst und echte Tugend hervor, dann wird er so göttlich und unsterblich wie es dem Menschen nur beschieden sein kann.

Dieser kurze Gedankengang gibt zwar die Hauptgedanken Platos wieder, vermag aber keinen Eindruck zu erwecken von der ungemein anmutigen Gedankenbewegung im einzelnen, von der griechisch anschaulichen Gedankenbelebung in Bildern und Erzählungen und besonders von dem geradezu hinreißenden Gedankenaufschwung am Schluß des platonischen Werkes.

b) Wir versuchen nun, in kurzem die Gedanken des Paulus gegenüberzustellen. Soweit sich ein Hymnus einer solchen Prosaisierung fügt, kann gerade von der nüchternen Gedankenerfassung aus ein neues Verständnis für ihn gewonnen werden.

Weit höher als die von den Korinthern geschätzte Gabe des Zungenredens steht die Liebe. Die Liebe erst gibt dem Menschen Seele. Ohne sie wäre er seelenlos wie eine klingende Schelle. Darum steht sie höher als das glänzendste Reden in menschlichen oder übermenschlichen Sprachen. Die Liebe erst gibt dem Menschen Sein und Wesen. Darum steht sie höher als alles Wissen, als alles Vorherwissen und als alles Geheimwissen, ja sogar höher als der von Jesus selbst so hoch gestellte und von den Christen scheu ersehnte bergeversetzende Glaube. Die Liebe erst gibt auch dem Leben Wert. Darum steht sie höher als alle gepriesenen Opfertaten, als die Hingabe von Hab und Gut an die Armen, ja auch als die freiwillige Hingabe des Lebens selbst. Das Wesen der Liebe besteht in einer Güte, die unüberwindliche Kraft besitzt. Alles selbstsüchtige Wesen, wie es in Neid und Aufgeblasenheit zum Ausdruck kommt, ist ihr ebenso fremd, wie alles unordentliche Gebaren, das Anstoß gibt, wie auch alle persönliche Empfindlichkeit, die aufbraust oder nachträgt. Ueber dem Engpersönlichen lebt sie in der reinen Region der sittlichen Wahrheit und strebt nach dem Wohl der andern. Hierin aber entfaltet sie eine wahrhaft unüberwindliche Siegeskraft, die sich durch nichts entmutigen, durch nichts an ihrem endlichen Triumph irre machen läßt. Die Liebe gehört der höheren Welt an, die da kommen soll, der Ewigkeitswelt. Weissagungen, Zungenreden, Erkenntnis sind etwas Vergängliches. Die zukünftige Erkenntnis verhält sich zur jetzigen wie die Wirklichkeit zum schattenhaften Umriß und läßt die jetzige Erkenntnis hinter sich zurück wie der Mann die Geisteswelt des Kindes. Die zukünftige Erkenntnis ist der Erkenntnis Gottes selbst ähnlich, von der wir jetzt schon innerlich in unsrem religiösen Lebensbewußtsein etwas erleben. Nur Glaube,

Liebe und Hoffnung ragen in die Ewigkeitswelt hinein, aber von ihnen am höchsten steht die Liebe.

III. Die Form. a) Die Sprache des Gefühls. Ehe wir den Inhalt der beiden Schriftwerke ins Auge fassen, seien einige Bemerkungen über die Form derselben gestattet. Bei Plato begegnen wir einem deutlich durchscheinenden logischen Gedankengang, dessen schriftstellerische Ueberkleidung eines eingehenden Studiums würdig wäre. Wir finden bei ihm das doppelte Bedürfnis nach strenger logischer Durcharbeitung des Gegenstands und nach schriftstellerischer Verschönerung der Rede. Doch das darf uns hier im einzelnen weniger interessieren. Bei Paulus aber stehen wir deutlich der Sprache des Gefühls selbst gegenüber. Darum geht auch die Rede bei Plato in einem langsamen Aufstieg zur letzten Höhe empor und erst auf der Höhe selbst gestattet sich das Gefühl die Freiheit zu einem allerdings besonders ergreifenden inneren Ausbruch. Dagegen wandelt die Rede des Paulus von vornherein auf der Höhe dahin und klingt von Anfang an wie ein Lied von der Bergeshöhe einer großen Stimmung herab. Darum sei hier die Redeweise des Paulus vor allem in Betracht gezogen.

Die erste interessante Entdeckung, die wir machen, ist die, daß auch dem paulinischen Gefühlsausbruch das logische Element keineswegs fehlt. Es ist vorhanden in Gestalt einer strengen Gliederung des Hochgesangs. Drei Teile grenzen sich deutlich voneinander ab. Wenn auch schon öfter über diesen Rhythmus unsres Hymnus geschrieben worden ist (z. B. von Johannes Weiß in seinem Korintherbriefkommentar und von Adolf Harnack in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften 1911, VII), so sei hier Bekanntes kurz erwähnt und Eigenes hinzugefügt.

Der erste Teil handelt von dem Wert der Liebe. In dreimaligem gleichlautenden Ansatz, der durch die Wiederholung eindrucksvoll wirkt, wird die Liebe allem gegenübergestellt, was den Lesern sonst als wertvoll gilt. Eine Steigerung scheint deutlich beabsichtigt. Trefflich ist die Bemerkung von Johannes Weiß, daß bei den Worten »und hätte der Liebe nicht« jedesmal die Woge in einem Wellenkamm für einen Augenblick stehen bleibt, um dann, wenn sie niederbricht, zu prasseln, hart aufzuschlagen oder dumpf auszurollen. Die drei Sätze scheinen dem Gedanken jedesmal eine etwas andere Wendung geben zu wollen: ohne Liebe ist das glänzendste Reden ohne Seele, das höchste Wissen und Glauben ohne wirkliches Leben, die größte Opfertat ohne Sinn und Wert. Der zweite Abschnitt beschreibt dann die Art der Liebe. Da hier im Anfang

die Satzbeziehung des Wortes Liebe nicht ganz sicher festzustellen ist, wird auch die beabsichtigte Gliederung nicht völlig deutlich. Stark heraus hebt sich der Schluß mit dem vierfachen, sich offenbar steigernden *πάντα*. Ihm zu entsprechen erscheint das achtfache *οὐ*, und von den einzelnen Gliedern scheinen meist zwei zueinander in engster gedanklicher und rhythmischer Beziehung zu stehen. Am wenigsten ist zunächst beim dritten Abschnitt, der von der Dauer der Liebe redet, die Gliederung durchsichtig. Aber der erste Satz (die Liebe fällt nie dahin, Weissagungen gehen dahin, Zungen hören auf, Erkenntnis geht dahin) scheint doch in einer bewußten Beziehung zum letzten Satz zu stehen (nun bleibend ist Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist das Größte unter ihnen). Jedesmal wird die Liebe einer Dreizahl gegenübergestellt (daß in der zweiten Dreizahl die Liebe selbst mit erwähnt wird, bedeutet keinen Einwand). Die Steigerung liegt darin, daß die Liebe zuerst dem gegenübergestellt wird, was vergänglich ist, und dann dem, was da bleibt, als »das Größte unter ihnen«. Dabei findet eine chiastische Gegenüberstellung statt, indem die Liebe das erstemal an den Anfang, das anderemal bedeutungsvoll an den Schluß gestellt wird. Innerhalb dieser Hauptsätze aber weisen die Zusätze wieder eine bemerkenswerte Anordnung auf. Wiederum entspricht innerhalb des Zwischenstücks der erste und der letzte Satz einander (Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser Weissagen; kommt dann das Vollkommene, so ist es mit dem Stückwerk vorbei; . . . jetzt erkenne ichs stückweise, dereinst aber werde ich erkennen so ganz, wie ich erkannt bin). Die rednerische, wie die gedankliche Steigerung ist hier wieder deutlich erkennbar. Zwischen eingestellt aber sind zwei erläuternde Vergleiche, die ebenfalls bis ins einzelne den Rhythmus nicht verleugnen (Kind — Mann, Spiegel — Wirklichkeit). Eindrucksvoll schließen sich dabei die beiden letzten Zwischenglieder des Zwischenstücks unter sich durch das Jetzt — Dereinst zusammen.

Bringt man sich dies alles zum Bewußtsein, so ergibt sich ein hochinteressantes psychologisches Problem. Paulus scheint in diesem Lobgesang völlig vom Gefühl überwältigt zu sein. Nur darum scheint es ihm zu tun zu sein, den unvergänglichen Wert der Liebe zur Aussprache zu bringen. Wie läßt sich aber damit diese außerordentliche Durchdachtheit der Form vereinigen? Sollen wir annehmen, daß der kalte dialektische Verstand, während das Gefühl frei ausströmte, zugleich zählte und berechnete? Oder sollen wir annehmen, daß der Gefühlsausbruch sich eine nachträgliche schriftstellerische

Ausfeilung gefallen lassen mußte, daß der Strom nachträglich in symmetrisch angelegte Kanäle geleitet worden ist?

Beides scheint in hohem Grade unwahrscheinlich. Dann bleibt aber wohl nur noch eine Möglichkeit: daß das Gefühl selbst sich in einem gewissen Rhythmus ausgelebt hat. Dies kann mehr oder weniger bewußt geschehen sein. Wenn man in dem dialektischen Einschlag der Stelle keine beabsichtigte Künstelei sehen will, wird man dieser Annahme kaum entgehen können. Für sie spricht auch, daß bei absichtlicher Ausarbeitung an manchen Stellen gewiß noch eine größere rhetorische Vollendung zu erzielen gewesen wäre z. B. in der Steigerung der ersten drei Wenn-Sätze, namentlich in ihrem Nachsatz oder bei Einzelheiten des zweiten und auch des dritten Hauptabschnittes. Hat aber das Gefühl selbst sich in einem gewissen nach außen drängenden Rhythmus innerlich ausgelebt, dann eröffnen sich wieder zwei Möglichkeiten. Entweder stehen wir hier vor einer individuellen Tatsache oder vor einer typischen. Entweder ist Paulus so stark Dialektiker gewesen, daß bei ihm persönlich auch das starke Gefühl nicht anders als in dialektischen Gliederungen sich ausschwingen konnte, oder aber starke Gefühle tragen in sich selbst — sagen wir vorsichtig — eine gewisse Verwandtschaft zum Rhythmus, die sich die äußere Form selber sucht, wenn sie sie auch vielleicht nur bei besonders gearteten Persönlichkeiten und in besonderen Augenblicken wirklich findet. So nahe es nun liegt, sich bei dieser Wahl für die erstere Möglichkeit zu entscheiden, so unverkennbar spricht eine ruhige Erwägung für die zweite. Gewiß ist Paulus ein Mann gewesen, der an logischen Gliederungen und dialektischen Antithesen seine Freude hatte. Aber eine so ausgesprochene, innerlich organische Gliederung eines großen Gedankens wie an unsrer Stelle, findet sich doch in seinen Schriften sonst nie oder doch kaum je. Liegt ihm also die Dialektik im Blut, so ist sie doch in keinem Augenblick seines Lebens stärker und natürlicher hervorgebrochen als in diesem Augenblick höchsten Gefühlslebens. Wir würden also von hier aus doch auf die zweite Möglichkeit hinübergeführt, daß starke Gefühle eine gewisse Beziehung zur Dialektik haben müssen. Auch ist die Dialektik, die sich in der Aussprache der Gefühle offenbart, sichtlich eine ganz andere als die, zu der gedankliche Auseinandersetzungen hindrängen. Es ergäbe sich die interessante Aufgabe, die Dialektik des Gedankens und die Dialektik des Gefühls im einzelnen miteinander zu vergleichen, wozu gerade auch die Gegenüberstellung von Symposion und Korintherbriefhymnus eine Gelegenheit böte. Hier kann nur bemerkt werden, daß die Dialektik

des Gefühls innerlicher, organischer, synthetischer zu sein scheint. Diese Dialektik des Gefühls scheint aber bei den Morgenländern deutlicher hervorzutreten als bei den Abendländern. Auch das occidentale Gefühlsleben hat seine Verwandtschaft mit dem Rhythmus, aber es ist der Rhythmus des Taktes und des Tones, der sich in Versmaß und Reim auslebt. Daß aber die Orientalen einen gewissen inneren Rhythmus des Gefühls in sich selber stärker empfunden haben, darauf scheint neben Stellen wie der unsrigen die ganze hebräische Psalmenpoesie und die ganze indische Literatur deutlich hinzuweisen. Eine Fülle von Problemen warten hier auf die Untersuchung, von denen nur einige angedeutet seien. Gibt es gleichsam Gefühlskurven, die sich in Rhythmen ausschwingen? Wie hängt der Rhythmus des Gefühls mit physiologischen Prozessen zusammen? Wie ordnen sich die einzelnen Rhythmen den verschiedenen Gefühlen zu? Was läßt sich bei einzelnen Literaturwerken aus den gewählten Rhythmen in bezug auf die darin zum Ausdruck kommenden Gefühle schließen? Welche Rückschlüsse für die Religion selbst ergeben sich aus der Aussprache, die das Religiöse sich auf seinen Höhepunkten geschaffen hat? und dergleichen mehr. Daß hier noch vieles zu erforschen ist, dafür sei noch einmal unser Pauluskapitel angeführt. Ist nicht der dreimalige Wechsel des Rhythmus bei den drei Hauptabschnitten sehr auffallend und bezeichnend? Wo es sich um den Wert der Liebe handelt, scheint die dreimalige voll ausatmende Wiederholung und Steigerung in der Tat ein besonders geeignetes Ausdrucksmittel zu sein. Wo es sich um die Art der Liebe handelt, tun gerade die kurzen, gehäuften Antithesen und Synthesen ihre ganz besondere Wirkung. Ist dort sozusagen der volle Atem das Natürliche, so hier das Kaum-zu-Atem-kommen. Und wiederum der oben dargestellte eigentümliche innere Rhythmus des dritten Teils, der gleichsam von oben herabschwebt und wieder nach aufwärts strebt, der in sich den ruhigen Zweitakt und nur in den Einzelheiten den bewegteren Dreitakt enthält, scheint die Ewigkeit der Liebe in überaus charakteristischer Weise zum Ausdruck zu bringen. Hier ist ruhiger, tiefer, gleichmäßiger Atem. Bis ins Aeußerliche hinein gibt sich so der ewige Friede, den die Religion zu geben vermag, zu erkennen.

b) Die Uebermittlung von Eindrücken. Das Gefühl, von dem Paulus ergriffen ist, trägt den Charakter eines Wertgefühls. Während es sich bei Plato sichtlich in dem längeren Teil seiner Ausführungen um die Uebermittlung einer Einsicht handelt, handelt es sich bei Paulus um die Uebertragung eines Ein-

drucks, des Eindrucks von der außerordentlichen Bedeutung der Liebe. Eben darum wird hier vom religionspsychologischen Standpunkt aus wieder vor allem Paulus für uns interessant sein. Während bei Plato ausgegangen wird von einer Definition der Liebe, suchen wir eine solche Definition bei Paulus vergeblich und finden statt dessen eine Schilderung. Während Plato uns am Faden sicherer Logik von der Frage: Was ist die Liebe? zu der Frage führt: Was wirkt die Liebe?, sind die drei Teile des Paulus viel mehr nebeneinander gestellt. Auf eine logische Vermittlung scheint verzichtet zu sein. Aber freilich in der Tiefe stoßen wir doch wieder auf Dialektik, wenn wir sehen, wie zunächst die Liebe gegen andre Werte abgegrenzt wird, wie sie dann in ihrer Wirksamkeit beschrieben und schließlich sozusagen für alle Zeit sichergestellt wird. Daß es sich bei Paulus um die Uebertragung eines starken Eindrucks und nicht um die Uebermittlung einer Einsicht handelt, sieht man ferner deutlich aus der Art der Verwendung der Bilder. Während sie bei Plato die logischen Ausführungen mehr umranken und verkleiden, haben sie bei Paulus viel mehr eine Bedeutung, die etwa mit der eines Reflexspiegels verglichen werden kann. Das Gefühl, das sich nicht unmittelbar mitteilen kann, gibt sich sozusagen einen Abdruck in die sinnliche Welt hinein, um sich so dem Hörer verständlich zu machen. »Wenn ich die Liebe nicht hätte, wäre ich ein tönendes Erz« — durch den Vergleich zwischen dem tönenden Erz und dem beseelten Menschen soll dem Hörer zum Bewußtsein gebracht werden, welcher Unterschied zwischen dem Leben mit der Liebe und dem Leben ohne die Liebe ist. Aehnlich sind auch die Bilder Kind — Mann und Spiegel — Wirklichkeit verwandt. Das Wertgefühl, das sich kundgeben will, ist dem Hörer zunächst unbekannt, ein X. Das Bekannte ist für den Hörer sein eigenes Leben. Es werden nun aus dem Leben des Hörers gleichsam die drei Glieder einer Gleichung herbeigeholt, die man braucht, um das vierte Glied X zu finden. Zwei der Glieder hat er in dem Gleichnis, das dritte Glied hat er in seinem bisherigen Leben, von da aus soll er nun das vierte unbekannte Glied der Gleichung, das neue Wertgefühl, innerlich sich erschließen. Tönendes Erz verhält sich zu beseeltem Leben wie höchste Redegabe zu Liebe.

Hier sehen wir uns nun einer Tatsache gegenüber, deren weitreichende Bedeutung klar erkannt zu werden verdient, der Tatsache, daß Wertgefühle unfähig sind, sich unmittelbar zu übertragen auf den, der sie noch nicht erlebt hat. Sie stehen in einer gewissen Hilflosigkeit und Ohnmacht dem Leben der andern gegenüber und haben

doch gleichzeitig den Drang, sich mitzuteilen. Es ist überaus interessant, diese Tatsache und ihre Wirkungen in dem Hymnus des Paulus mitzuerleben.

In dem ersten Abschnitt seiner Rede stellt er die Liebe andern hochgeschätzten inneren Werten gegenüber. Es ist, als ob er sich umsähe, was von den Menschen, zu denen er sprechen wollte, am höchsten gewertet wird, um dann von da aus den Wert der Liebe zur Empfindung zu bringen. Wir können die Rede des Paulus in ihrer eindrucksvollen Kraft vielleicht am ersten nachfühlen, wenn wir denken, er würde zu den Menschen von heute reden und würde ihnen etwa sagen, daß die gepriesenste Dichtergabe ohne Liebe seelenlos, die umfassendste Gelehrsamkeit ohne Liebe wesenlos und das hingebendste Opferleben eines Staatsmannes im Dienst des Vaterlandes ohne Liebe wertlos sei. Nun erscheint uns auch deutlich das psychologische Gesetz, das hier der Rede des Paulus zugrunde liegt. Jeder höchste Wert, den der Mensch erlebt, bewirkt in der Seele, wenn nicht eine Umwertung, so doch eine Neuordnung aller Werte. Der Rang der verschiedenen Werte wird durch ihn verändert, indem ein neuer höchster Rang über ihnen geschaffen wird, wie die Fürsten zurücktreten, wenn der Kaiser in den Saal tritt. Indem man nun von den andern Werten ausgeht und die neue Rangordnung andeutet, in die sie eintreten durch das höhere Wertgefühl, deutet man sozusagen auf den psychologischen Ort hin, wo das höhere Wertgefühl zu finden ist. Das ist eine von den Möglichkeiten, wie sich ein Wertgefühl zu übertragen suchen kann.

Eine andere Möglichkeit sehen wir Paulus in dem anderen Abschnitt benützen. Hier beschreibt er, was die Liebe alles vermag. Es ist nicht eine erschöpfende Schilderung ihrer Wirkungen, sondern man empfängt logisch eher den Eindruck einer gewissen Willkür der Auswahl. Aber mit Recht hat man erkannt, daß die Auswahl der hier genannten Wirkungen unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt getroffen ist. Paulus denkt an die üblen Erscheinungen, die im Gemeindeleben zu Korinth an den Tag getreten sein mögen und die nicht hätten vorkommen können, wenn Liebe geherrscht hätte. So wird die Kraft der Liebe geschildert in einer Weise, die auf die Hörer sicher Eindruck machen mußte. Vielleicht spielt aber noch ein anderer Gesichtspunkt herein. Wir haben Grund zu der Annahme, daß Paulus selbst von Natur zur Ungeduld, zum Ehrgeiz, zum aufbrausenden Zorn geneigt war. Wenn er nun die Liebe als langmütig, selbstverleugnend, zornfrei schildert, so ist es eine kurzsichtige Psychologie, daraus auf Schwäche und Passivität als Haupt-

merkmale der von ihm vertretenen Gesinnung zu schließen, vielmehr konnte er damit gerade die Liebe als eine Kraft schildern wollen, die auch über den Starken Herr wird. Auch hier aber wäre der Grundgedanke der, daß die Größe der Liebe an ihren Wirkungen dargestellt wird.

Und damit stehen wir einem zweiten psychologischen Gesetz gegenüber, das der Rede des Paulus zugrunde liegt. Jeder höchste Wert, den man wirklich erlebt, wird im Verhalten des Menschen selbst Aenderungen hervorrufen, muß und wird den Lebensprozeß beeinflussen. Indem nun seine Wirkungen im Lebensprozeß aufgezeigt werden, wird der neue Wert selbst innerlich erschlossen. Die Strahlen, die ich sehe, soll ich rückwärts verfolgen und so die Lichtquelle selbst finden. Das geht gerade am besten, wenn in der Aufzeigung der Wirkungen n i c h t logisch verfahren wird; denn auf letztere Weise käme man auf einen Begriffsmittelpunkt, während man zu einem Lebensmittelpunkt hingeführt werden soll. Auch hier haben wir wieder die Nötigung für das Wertgefühl, sich mittelbar zu übertragen und dazu das dem Hörer Bekanntere zu Hilfe zu nehmen, in diesem Fall die wahrnehmbaren äußeren Wirkungen gegenüber dem nicht wahrnehmbaren inneren Gefühl.

Und noch einen dritten Weg schlägt Paulus ein. Wenn er die Liebe als ewig, ja als das Größte unter dem, was ewig ist, preist, so wendet er sich an das tiefste Bedürfnis des Menschen, über das bloß Vergängliche emporgehoben zu werden, ein Bedürfnis, das religionsgeschichtlich bekanntlich eine außerordentliche Rolle gespielt hat. In diesem Abschnitt klingt sogar noch ein zweiter ähnlicher Appell des Paulus an. Er spricht von dem »Vollkommenen«, das kommen wird, um alles Unvollkommene abzulösen, und will den Eindruck hervorbringen, daß wir in der Liebe schon etwas von der vollkommenen Welt, die erscheinen soll, im voraus besitzen. In beiden Fällen aber ist der innerste Wunsch des Paulus offensichtlich der, die Liebe vor die Seele zu stellen als das, was die seelischen Bedürfnisse des Menschen nach dem Vollkommenen und Ewigen so befriedigt, wie sie nur überhaupt befriedigt werden können. Und damit erschließt sich uns ein drittes psychologisches Gesetz, das der Rede des Paulus zugrunde liegt. Man kann auch versuchen, ein Wertgefühl auf die Weise zu übertragen, daß man von den Bedürfnissen ausgeht, auf die es antwortet, und daß man die Befriedigung aufzuzeigen versucht, die es gewährt. Das Wertgefühl wird also wieder auf eine Weise gezeigt, daß auch der, dem es noch nicht zu eigen ist, seinen Wert zu sehen vermag: es wird gezeigt als die Befriedigung der Bedürfnisse,

die auch der andere in sich verspürt. Wir meinen natürlich nicht, daß Paulus sich alles dessen klar bewußt gewesen sei — gerade in dem Unbewußten, Instinktiven seiner Rede besteht ein Teil ihres Reizes — noch meinen wir, daß Paulus die Möglichkeiten erschöpft habe, die einem Werteindruck zur Verfügung stehen, um sich zu offenbaren. Aber für die Psychologie der religiösen Rede ist es in hohem Grade lehrreich, wie hier das Wertgefühl von Paulus zu übertragen gesucht wird, indem seine Abschattung gleichsam hineingeworfen wird zuerst unter die übrigen Werte, dann unter die Lebensvorgänge und schließlich unter die Gemütsbedürfnisse. Und wie wir hier hineinblicken in noch unentdeckte Geheimnisse der religiösen Rede, so blicken wir auch hinein in noch tiefere Geheimnisse der Religion selbst, wie sie sich hineinbildet in die Gesamtlebensstimmung, wie sie sich auswirkt in praktischen Lebenswirkungen, wie sie sich bewährt an tief innerlichen Gemütsbedürfnissen.

Und noch eines sei erwähnt. Wir begegnen in der Geschichte immer wieder der Neigung der religiösen Redner, die andern Menschheitswerte der Religion gegenüber zu entwerten. Auch bei Paulus ist diese Neigung an unserer Stelle erkennbar, wenn er im ersten Abschnitt die andern Güter dem höchsten Gut gegenüber einfach als »nichts« bezeichnet. Wir begegnen ferner in der Geschichte der Neigung der religiösen Redner, zu übertreiben, das innerliche Erlebnis in möglichst starken Ausdrücken zu schildern. Auch Paulus streift diese Gefahr, wenn er in seinem zweiten Abschnitt davon redet, daß die Liebe »alles« glaubt, »alles« hofft. Und wir begegnen schließlich der Neigung der religiösen Redner, bei ihrem Gegenstand möglichst ausführlich zu verweilen und in einer gewissen Breite der Darstellung in ihm gleichsam zu ruhen. Es wäre gewiß ganz unrichtig, dem monumentalen dritten Abschnitt des Paulus nachzusagen, daß er zu weitschweifig sei, aber die Neigung zum Ruhen in der großen Gewißheit und Freude läßt sich auch an ihm wohl beobachten. Nun erkennen wir aber, daß die Gefahren der religiösen Rede aufs innigste zusammenhängen mit der psychologischen Tatsache, daß eben Wertgefühle zunächst ohnmächtig und hilflos sind gegenüber den Menschen, die sie noch nicht besitzen, und daß sie in dieser Hilflosigkeit, wo sie indirekte und darum mangelhafte Mittel wählen müssen, ganz besonderen Versuchungen ausgesetzt sind.

Freilich lassen sich diese Dinge noch mehr in die Tiefe hinein verfolgen. In der Aufsatzsammlung »Wir und das Weltall« redet Brierley (»Falsches Gewissen«) von der dreifachen Tendenz des re-

ligiösen Erlebens, sich zu isolieren, sich zu steigern und sich zu wiederholen. Er macht darauf aufmerksam, wie vieles von dem Unerfreulichen, das die Religionsgeschichte aufweist, auf diese drei im religiösen Erlebnis selbst liegenden Tendenzen zurückgeht. Soweit diese Unerfreulichkeiten historisch in der religiösen Rede zutage getreten sind, mögen sie immerhin durch die oben angeführte und nachgewiesene Tatsache der Hilflosigkeit des Wertgefühls mit ihre Entschuldigung finden. Und wir wollen nicht vergessen, daß wir eben derselben psychologischen Tatsache auch zum großen Teil den hinreißenden Schwung mancher religiösen Rede verdanken, z. B. auch unsres paulinischen Hymnus.

IV. Der Inhalt. a) Das psychologische Wesen der Liebe. Wir kommen nun zum eigentlichen Hauptteil unsrer Besprechung und bemühen uns, so viel als möglich, das Liebesgefühl in seinem Wesen zu erfassen, wie es uns bei Plato und bei Paulus entgegentritt, und eine Gegenüberstellung zu versuchen. Dabei erinnern wir uns zunächst daran, daß jedes bewußte Gefühl irgend ein Erlebnis zu seiner Auslösung braucht, daß es dann in sich selbst eine gewisse Eigenart besitzt und daß es schließlich in einer bestimmten Weise auf das Willensleben wirkt und von dieser Seite her nach seinem Lebenswert noch genauer erkannt werden kann.

Das Liebesgefühl wird bei Plato ausgelöst durch die Schönheit. Dabei ist für die platonische Gedankenwelt zweierlei in hohem Grade charakteristisch. Einmal die freie natürliche Art, wie von der körperlichen Schönheit ausgegangen wird und wie in einem ebenso überzeugenden wie wundervollen Aufstieg das Liebesgefühl von den niedrigsten Regungen bloßer Geschlechtlichkeit verfolgt wird in die höchsten geistigen Höhen hinauf. Und sodann die selbstverständliche Art, wie auch das Gute, ja auch das Wahre dem Schönen eingeordnet und als Teiloffenbarung des Schönen aufgefaßt wird. Beides, die Zusammenschau des Sinnlichen mit dem höchsten Geistigen und die Zusammenschau des Guten mit dem Schönen sind echt griechisch. Wo immer sich Liebe regt, da ist es jedenfalls nach Plato ein Eindruck von Schönheit, der sie ausgelöst hat.

Seiner Eigenart nach aber wird das Liebesgefühl von Plato beschrieben als ein Gefühl des Begehrens, als ein Verlangen nach dem Besitz, nach dem dauernden Besitz dieses Schönen. Man könnte demnach das Liebesgefühl zu den Unlustgefühlen rechnen, weil es dem Menschen einen vorhandenen Mangel zum Bewußtsein bringt und vom Schmerz des Nichtbesitzens begleitet ist. Dies Unlustgefühl wird auch von Plato lebhaft geschildert und neben der Schilderung

im Symposion mag man sich hier der noch lebhafteren Schilderung im Phaedros erinnern. Doch gibt die Schilderung Platos den Eindruck, daß das Unlustgefühl sich vor allem bei den niedrigen Formen der Liebe findet und um so mehr zurücktritt, je mehr sich die Liebe vergeistigt und veredelt. Findet sich doch im Begehren neben dem Unlustgefühl immer auch schon ein Lustgefühl mitschwingend, das durch das begehrte Gut als solches und die Freude an ihm, ohne die es zu keinem Begehren kommen könnte, und durch die vorschwebende Möglichkeit seines Besitzes veranlaßt wird. Dieses Lustgefühl aber wird sich naturgemäß stärker zur Geltung bringen, je höher das begehrte Gut ist und je mehr die Möglichkeit des dauernden Besitzes steigt. Immerhin, wenn und solange Liebe als Begehren definiert wird, läßt sich das Unlustmoment in ihr nicht ausscheiden.

Wir betrachten nun das Liebesgefühl bei Plato unter dem dritten Gesichtspunkt. Wie lebt es sich im Willensleben aus? Wie wirkt es bestimmend auf das Willensleben ein? Hier ist nun eine gewisse Unausgeglichenheit bei Plato schwerlich in Abrede zu stellen. Das Liebesgefühl begehrt nach dem dauernden Besitz des Schönen. Man sollte denken, daß der Trieb dann im Besitz zur Ruhe kommen müßte. Aber der Besitz des Schönen wird doch nicht um seiner selbst willen begehrt, sondern zum Zweck der Betätigung. Was also eigentlich begehrt wird, ist das göttliche Tun des Schaffens — und doch wiederum nicht dieses selbst, sondern die durch das Schaffen zu gewinnende Unsterblichkeit. Dieser ganze Gedankenkomplex ist hoch interessant und enthält eine Menge psychologischer Probleme persönlicher, nationaler und allgemein menschlicher Art. Wir können sie hier nicht verfolgen. Hier muß nur darauf hingewiesen werden, daß demnach bei Plato das Schaffen und Gestalten nicht rein aus dem Liebesgefühl als solchem folgt, sondern daß das Verlangen nach Göttlichkeit und Unsterblichkeit als innere Voraussetzungen deutlich mit genannt werden.

Wir versuchen nun, dieselben drei Fragen an das Liebesgefühl bei Paulus zu stellen. Wodurch wird bei Paulus das Liebesgefühl hervorgerufen? Da befinden wir uns sofort in Ratlosigkeit. Ein Objekt, an dem sich im Menschen die Liebe entzündet, nennt uns Paulus nicht und läßt es uns auch nicht aus seinen Worten erschließen. Wodurch wird dann aber der innere Prozeß der Liebe eingeleitet? Durch nichts anderes als durch die Liebe selbst. Die Liebe selbst ist das, was geliebt wird. Darüber kann nach der Schilderung des Paulus kein Zweifel sein. Es ist nicht die Schönheit, die dem Menschen zunächst von außen gegenübertritt und sein Begehren wach-

ruft, vielmehr, wenn überhaupt von Schönheit geredet werden müßte, so wäre es die Schönheit der Liebe selbst oder eben nicht eigentlich die Schönheit der Liebe, sondern das Lebenspendende, Wesengebende der Liebe, was innerlich als höchster Wert empfunden wird und so sich unmittelbar dem Menschen mitteilt. Wir könnten das auch so ausdrücken, daß hier die Liebe nicht ein Mittelwert, sondern ganz ein Eigenwert geworden ist.

Und welches ist nun die Art des Liebesgefühls selbst? Wenn wir versuchen, die platonische Definition des Begehrens auf die paulinische Liebe anzuwenden, so sehen wir sofort, daß dies unmöglich ist. Es gibt eine Stelle bei Paulus, die nahe an das platonische »Begehren« zu streifen scheint: »die Liebe suchet nicht das Ihre«. Man könnte daraus schließen wollen, daß auch bei Paulus die Liebe ein Begehren ist, nämlich ein Begehren etwa nach dem Heil des andern. Wenn man aber die folgenden Worte in Betracht zieht: die Liebe deckt alles zu, glaubt alles, hofft alles, duldet alles — dann sieht man mit aller Deutlichkeit, daß nicht eigentlich das Begehren das hervorstechende Moment im Liebesgefühl des Paulus ist, sondern vielmehr das Geben. Die Liebe würde bei Paulus zu den höheren Tätigkeitsgefühlen gehören. Sie ist nicht auf Abstellung eines Mangels gerichtet, sondern besteht in der Auswirkung einer Kraft. Sie ist nicht ein verlangendes Begehren, sondern ein sich auslebendes Besitzen. Sie sucht sich nicht etwas Aeußeres zu eigen zu machen, sondern sie sucht etwas Inneres dem Aeußeren einzuwirken. Darum tritt auch das Unlustmoment in der Liebe zurück bis zum völligen Verschwinden. Die Liebe mag Unlust empfinden, wenn sie Widerstand findet, den sie nicht überwinden kann, aber in sich selbst ist sie ein reines Lustgefühl. Die größere Ruhe, die über den Ausführungen des Paulus liegt, hängt mit diesem Insichselbstruhen der Liebe zusammen.

Und wie wirkt sich dieses Liebesgefühl im Willen aus? Hierüber redet Paulus im zweiten Abschnitt seiner Rede ausführlich. Jedenfalls kann diese Liebe nur im Handeln überhaupt leben. Nicht im inneren Empfinden, das still für sich genossen würde, besteht ja die Liebe, sondern die Freude des Wirkens ist ja gerade diesem Gefühl wesentlich. So empfängt das Wollen hier den allerstärksten Antrieb. In welcher Richtung der Wille bestimmt wird, sagt Paulus nicht ausdrücklich. Nach dem Wort »die Liebe sucht nicht das Ihre« dürfen wir aber als Ziel dieses Willens das Wohl der andern aufstellen. Es bleibt uns nur noch übrig, die Stärke der ausgelösten Willenskraft aus zwei Bemerkungen des Paulus zu ermessen. Die Liebeskraft

zeigt sich nach Paulus schlechthin jedem Widerstand von außen gewachsen: sie glaubt alles, hofft alles, duldet alles. Und sie vermag auch die entgegenstehenden Widerstände im eigenen Innern durch ihre Kraft und Freude an sich selbst zu überwinden: Neid, Stolz, Zorn, Empfindlichkeit, Selbstsucht. Freilich wird uns die Richtung dieses Willens mehr nach Seite seiner passiven Kraft (Tragen und Dulden) als nach Seite seiner aktiven Kraft geschildert. Das mag durch die besonderen Umstände der Aussprache veranlaßt sein, wird aber als Mangel empfunden.

Wir sind uns bewußt, mit dem allem nur einige Hauptmomente herausgehoben zu haben. Immerhin haben wir drei gewichtige Unterschiede gefunden. Während bei Plato, wie wir zuerst sahen, das Aesthetische den Vorrang hat, ist bei Paulus das Ethische alleinherrschend. Während bei Plato im »Begehren« der fast egoistische, mindestens individualistische Zug der Liebe nicht zu verkennen ist, kommt in der Liebe bei Paulus eine stärkere sozial bindende Tendenz zum Vorschein. Und während bei Plato die Neigung zum kontemplativen Genuß des Schönen sichtbar wird und mindestens nicht durchschlagend grundsätzlich überwunden ist, tritt bei Paulus die Liebe ganz als aktive Kraft hervor. So haben wir wie in einer Wurzel zwei Kulturen vor uns, eine ästhetisch-individualistisch-kontemplative und eine ethisch-sozial-aktive. Dabei bleibt die Frage offen, ob Plato und Paulus die »Liebe« erfaßt haben aus der Seele je ihrer Kultur heraus oder ob sie in der »Liebe« die Seele dieser Kultur selbst erfaßt haben. Da die Liebe es ist, welche die Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt herstellt, möchten wir uns für das letztere entscheiden. Wir sehen hier tatsächlich in die Seelengeheimnisse hinein, aus denen Kulturen entstehen. Es ist, als ob sich bei Plato der innerste Kulturtrieb der griechischen Kultur ausgesprochen habe und bei Paulus der innerste Kulturtrieb der christlichen Kultur. Aus innersten seelischen Zuständen und Grundtatsachen sehen wir ganze große Kulturen hervorgehen. Im Geiste sehen wir diese Kulturen miteinander ringen und versagen uns nur ungern, dies Ringen bis in seine Einzelheiten hinein von der erschauten seelischen Grundtatsache aus zu betrachten und darzustellen, wie ja schon das Leben der beiden von uns besprochenen Männer selbst dargestellt werden könnte von der seelischen Grundtatsache aus, die sie uns soeben enthüllt haben. Wir sehen aber auch mit aller Deutlichkeit, wie eine entschlossenere Ueberordnung des Ethischen über das Aesthetische (1), ein freieres, ruhigeres Stehen der Seele auf sich selbst gegenüber der Umwelt (2) und zugleich doch

wieder eine stärkere aktive Beziehung auf die Welt (3), also eine größere Innerlichkeit, eine größere Unabhängigkeit und eine größere Aktionskraft in der christlichen Kultur erreicht ist. Jedem Versuche gegenüber, die griechische Kultur im Verhältnis zur christlichen als die höhere darzustellen und wiederherzustellen, ergibt sich so bei aller Anerkennung der Herrlichkeit des Griechentums eine innerste Ueberlegenheit der christlichen Kultur [1]).

Von hier aus ergibt sich nun auch die wundervolle Aufgabe, die verschiedenen menschlichen Kulturen aus ihrem Grundtrieb heraus zu erfassen und sie verständlich zu machen als Stationen auf dem Wege des inneren Erwachens der Seele zu sich selbst in ihrer Umwelt. Klar nehmen wir auch wahr, wie die Entwicklung der Seele zusammenhängt mit dem, was sich ihr enthüllt als Wesen der Welt und als ihr eignes Wesen, wie also die Kulturen ihre tiefsten Wurzeln hineinsenken ins Religiöse.

b) Der metaphysische Hintergrund. Wir bleiben einfach auf der Bahn der Gedanken, die sich uns bisher aufgenötigt haben. Die Untersuchung des Liebesgefühls hat uns veranlaßt, drei Fragen aufzustellen: Welches innere Erlebnis löst das Liebesgefühl aus? Welche Eigenart hat das Liebesgefühl in sich selbst? Und welche Auswirkung gibt es sich im Willen? Daß wir so einfach dem altbewährten Schema: Vorstellung, Gefühl, Wille folgen — wobei wir uns in die Frage, inwiefern Gefühl und Wille vielleicht näher miteinander zusammenhängen, nicht zu verlieren brauchen — gibt uns für unsere Untersuchung eine gewisse systematische Sicherheit. Aber hinter jeder unserer drei Fragen sehen wir nun einen metaphysischen Hintergrund auftauchen, den wir gesondert ins Auge fassen müssen. Wir sehen uns der Tatsache gegenüber, daß selbst ein scheinbar so einfaches, allgemeines und alltägliches Gefühl wie die Liebe nicht eingehender untersucht werden kann, ohne daß zum Vorschein kommt, welche Eindrücke über den bloßen Sinnen-

1) Dies kann aber nicht ausgesprochen werden, ohne daß hinzugefügt wird: es handelt sich hier nur um eine Ueberlegenheit im Grundtrieb und nicht um eine solche in den geschichtlichen Einzelerscheinungen. Z. B. zeigt das platonische Symposion, rein schriftstellerisch betrachtet, eine höhere Kultur als der paulinische Hymnus trotz seiner Schönheit. Ueberhaupt mag, von andrer Seite her angesehen, das Symposion als die wundervolle Blüte der einen Kultur bezeichnet werden, der Korintherbriefhymnus aber als das Samenkorn einer andern. Wie aber auch in der Blüte das Samenkorn selbst gefunden werden kann, aus dem sie hervorgegangen ist, so kann umgekehrt aus dem Samenkorn die Blüte erschlossen werden, die vielleicht noch lange auf sich warten läßt. In diesem Sinn ist oben Blüte und Samenkorn verglichen worden.



schein hinaus von Wert und Bedeutung des Daseins in dem leben, der dies Gefühl besitzt.

a. Das Wort »Gott« wird in unsern beiden Schriftwerken nicht gebraucht, von Paulus überhaupt nicht, und von Plato nicht in der Einzahl und nicht in der Anwendung auf den letzten Hintergrund der Welt, sondern nur gelegentlich in der Mehrzahl in einem Zusammenhang, der eine mehr mythologische Auffassung wenigstens nicht ausschließt. Aber eben dies erleichtert uns unsere Untersuchung. Denn um so deutlicher sehen wir, wie inhaltlich der letzte Weltgrund oder Welthintergrund, zu dem vorzudringen möglich ist, von den beiden Schriftstellern bestimmt wird.

Bei Plato ist das Letzte, Höchste und Begeisterndste, wozu der in das Weltgeheimnis eindringende Blick des Menschen sich hindurchfindet, die Schönheit. Sie ist gedacht als das, was hinter allen Erscheinungen lebt als letzte Wirklichkeit, was in ihnen allen mehr oder weniger vollkommen zur Offenbarung kommt, zu dem alle Erscheinungen hinzuführen bestimmt sind, in dessen Anblick zu ruhen für den Geist höchste Seligkeit ist. Wir haben hier der Versuchung zu widerstehen, auf die Einzelheiten der Metaphysik Platos einzugehen und etwa zu fragen, was das der Schönheit entgegenstehende Prinzip sei, das sie hindert, sich in der Erscheinungswelt völlig und rein auszuleben, oder woher diese Schönheit selbst wohl komme und dergleichen mehr. Es kann uns nur daran liegen, den letzten Eindruck zu erfassen und zu betrachten, den Plato vom Welthintergrund hatte, ganz abgesehen von dem Gedankensystem, in dem er diesen Eindruck dann in seiner Philosophie verarbeitet hat. Und da kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Plato von einer durch die Erscheinungswelt hindurchscheinenden höchsten Schönheit innerlich aufs tiefste ergriffen ist. Wir vermeiden dabei absichtlich das Wort »Idee« der Schönheit. Schon das würde uns hier ablenken können. Am nächsten glauben wir seinem Eindruck zu kommen, wenn wir etwa sagen: die Schönheit selbst offenbart sich dem Blick, der durch die Erscheinungswelt hindurch zum Letzten und Höchsten hindurchzudringen sucht.

Ganz anders ist es bei Paulus. Er ruht mit seiner ganzen Seele im Anblick der Liebe. Die Liebe wird von ihm in diesem Zusammenhang nicht etwa als der schöpferische Grund der Welt betrachtet, sondern als das höchste Leben, das die Seele für sich selbst finden kann. Wenn aber dabei die Liebe deutlich als das eigentliche Wesen der Seele, als ihr wahres Leben, als ihr auch in der kommenden Welt dauerndes Sein bezeichnet wird, so ist es einleuchtend, wie



nahe wir bei Paulus an »Gott« herangekommen sind. Er bleibt sozusagen bei dem nächsten Wert unterhalb »Gott« stehen. Direkt hinter seinen Worten scheint das Wort des Johannes zu leuchten: »Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm«. Um so interessanter ist es, daß Paulus die letzte Verbindung hier nicht vollzieht und nicht zu vollziehen für nötig hält. Auch uns genügt es hier, stehen zu bleiben bei dem überwältigenden Eindruck von der Liebe, den Paulus empfängt und der ihn veranlaßt, die Liebe als das Letzte und Höchste, das der Mensch zu erreichen vermag, in hinreißenden Worten zu preisen. Dabei läßt sich der Unterschied nicht übersehen, daß Paulus das Höchste in einer Kraft sieht, die in uns selbst wirksam ist, während Plato es in einer Tatsache sieht, die in der Welt um uns her sich zu erkennen gibt.

Und dies führt uns nun auf einen tief greifenden Gegensatz, der religionsgeschichtlich hochbedeutsam ist und in Plato und Paulus uns nur gewissermaßen typisch entgegentritt. Die Seele findet sich in dieser Welt vor sowohl als ein Teil dieser Welt, als auch als ein Ganzes gegenüber der Welt. Im ersteren Fall betrachtet sie sich mehr nach ihrer sinnlichen Seite, im zweiten Fall mehr nach ihrem geistigen Sein. Wenn sie nun zum Weltgrund vordringen will, so kann sie dies auf doppeltem Wege tun. Sie kann einzudringen suchen in die Welt, die sich um sie her ausbreitet, und sie kann einzudringen suchen in das eigene Innere und seine Tiefen. Im ersteren Fall wird sie sich der Sinnenwelt zuwenden und ihren Offenbarungen lauschen. Im zweiten Fall wird sie sich in ihrem eigenen Wesen zu verstehen suchen oder doch die Erfahrungen des eignen Lebens zum Zweck des Weltverständnisses zu Hilfe nehmen. Von diesem einfachen und aus der Natur des Weltverhältnisses der Seele sich ergebenden Gesichtspunkt aus ergibt sich eine Ueberschau über die verschiedenen Religionen, die uns viel tiefer in den psychologischen Charakter der einzelnen Religionen hineinführt als ein äußerer Vergleich der Göttervorstellungen. Es gibt Religionen, die sozusagen die äußere Offenbarung des Göttlichen in der Umwelt aufnehmen, die durch die Sinnenwelt hindurch auf das darin zum Ausdruck Kommende blicken. Und es gibt andere Religionen, die der inneren Offenbarung des Göttlichen in der Seele lauschen und von da aus den Sinn des Daseins zu enträtseln suchen. Zu den ersteren Religionen gehört mehr die altgermanische und die griechische Religion, zu den andern Religionen gehört die prophetisch israelitische und die buddhistische. Wie beide Weisen zum Göttlichen aufzusteigen in den Religionen in mannigfaltiger Weise ineinander spielen, können

wir hier ebensowenig ins einzelne verfolgen als wir der Frage nachgehen können, welche besonderen Umstände ein Volk und eine Religion mehr auf die eine oder die andere Seite führen, ob dabei z. B. mehr psychophysische Anlagen eine Rolle spielen oder ob die allgemeine Entwicklung eine bestimmte Tendenz zeigt, oder ob beides zusammenwirkt. Erwähnt werden mag noch, daß das Griechentum in dem apollinischen und dem dionysischen Element uns die beiden Weisen des äußeren und des inneren Aufsteigens zum Göttlichen in höchst lehrreicher Weise auf engem Raum vereinigt zeigt.

Blicken wir nach dieser Abschweifung auf den Gegenstand unsrer Untersuchung zurück, so kommt es uns nun zum Bewußtsein, in welcher wahrhaft idealen Weise hier die beiden Offenbarungsweisen verkörpert sind. Auch wenn das Wort »schön« etymologisch nicht mit »Schein« zusammenhinge, würde doch die Erfassung der Schönheit als des letzten metaphysischen Hintergrundes der Welt den idealen Aufstieg zum Göttlichen durch den Schein hindurch bedeuten. Denn wenn beim Blick auf die sichtbare Welt sich auch etwa »Macht«, »Weisheit« der Seele ebenso zu offenbaren scheint wie Schönheit, so liegt dies alles doch schon mehr nach der Richtung des Seelischen zu; am reinsten und höchsten zeigt sich das, was im Sinnlichen sich ausdrückt, in der »Schönheit«. Spielt so bei Plato der »Schein« die Hauptrolle, so bei Paulus das »Wesen«. Wir haben gesehen, daß er alles außer der Liebe als seelenlos, ja als wesenlos empfindet. Das eigentliche Wesen und Leben ist die Liebe und darum ist — in seinem Sinn — Liebe das Göttliche und das Göttliche Liebe. Wir brauchen dabei wohl kaum die Meinung abzuwehren, als wollten wir etwa sagen, daß Paulus zuerst das Wesen der Seele zu erfassen gesucht hätte, etwa gar mit dem Denken, und daß er dann von da aus den Rückschluß auf den metaphysischen Hintergrund des Daseins gemacht hätte. Vielmehr steht ihm Gott als Tatsache vorher fest. Aber da das, was die Seele als ihr eigentliches Leben und Wesen empfindet und erlebt — nicht erdenkt —, unmittelbar mitGott in Zusammenhang gebracht wird, ist der psychologische Weg eben doch der von uns oben beschriebene, daß die Seele Gott versteht, so wie er sich ihr von ihrem eignen Wesen aus offenbart.

Noch einige kurze Bemerkungen seien hinzugefügt. Wenn wir den Aufstieg zum Göttlichen durch die sinnliche Welt hindurch als eng mit der geist-leiblichen Organisation des Menschen verbunden begriffen haben, dann ist damit der Weg des Plato als ein menschlich notwendiger und berechtigter erwiesen. Es ist die bleibende Bedeutung des Griechentums, diesen Weg der Menschheit in idealer Weise

gezeigt zu haben und immer wieder zu zeigen. Andrerseits wird aus unserer ganzen Untersuchung verständlich, warum der Weg, den Plato geht, eben weil er durch die Sinnenwelt emporführt, viel weniger sicher zu der Wahrheit führt, die man mit dem Wort »persönlicher Gott« hat aussprechen wollen, als der Weg, den Paulus zeigt durch das seelische Wesen des Menschen empor. Ferner muß darauf hingewiesen werden, daß die beiden Wege gegen ihr Ende hin die deutliche Neigung zeigen zusammenzulaufen. Denn wenn Plato dem Anblick der letzten Schönheit die Kraft zuschreibt, gute Taten in dem Menschen hervorzubringen, so ist er nicht weit entfernt von dem, was Paulus als die Wirkung der Liebe schildert, Gutes zu schaffen. Und endlich muß es von hier aus als eine religiöse Aufgabe der Zukunft bezeichnet werden, die beiden Wege so auf dem Gipfel zusammenzuführen, daß nicht nur das Christentum, sondern auch das Griechentum völlig zu seinem Recht kommt.

β. Unsre zweite Frage war: Welche Eigenart hat das Liebesgefühl bei beiden Verfassern in sich selbst? Wir gehen also von der Frage: W a s wirkt in der Seele? über zu der Frage: W i e wirkt es in der Seele? Nur ist unser Interesse jetzt nicht mehr auf das psychologische Wesen des Liebesgefühls selbst gerichtet, sondern auf den metaphysischen Hintergrund, der sich uns hinter ihm erschließt.

Am leichtesten werden wir über unser Problem ins Klare kommen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf einen ganz bestimmten Punkt richten. Wir achten darauf, wie die Vermittlung zwischen dem höchsten Gut und dem Menschen gedacht ist. Hier muß sich gewissermaßen objektiv zeigen, w i e der erlebte Eindruck auf die Seele wirkt.

Plato bezeichnet den Eros als Dämon, als »Heiland«, wie man nicht ohne Berechtigung vielfach übersetzt hat. Heilande sind ihm Wesen, die — nicht etwa »Gottmenschen«, sondern — weder Gott noch Mensch sind, zwischen den Göttern und den Menschen stehen. Die Aufgabe der Heilande besteht darin, zwischen den Göttern und den Menschen zu vermitteln, den Göttern die Opfer und Gebete der Menschen zu bringen und den Menschen die Gebote und Gnaden der Götter zu bringen. In ihnen ist das All erst wirklich zu einem Ganzen gebunden. Dieser ganze Gedankenkomplex ist für uns nach verschiedenen Seiten hin sehr interessant. Dabei ist die Frage, ob Plato das mythologische Denken seiner Zeit- und Volksgenossen persönlich geteilt oder ob er sich ihrer Vorstellungsweise mehr nur anbequemt habe, für uns hier nebensächlich. Wir beobachten vielmehr vor allem, wie hier das Göttliche und das Mensch-

liche in einer gewissen Getrenntheit verharrt. In dieser Beziehung ist die Anschauung, daß erst in den »Heilanden« sich das Weltall zusammenschließt, am lehrreichsten. Eine starre Transzendenz des Göttlichen läßt sich nicht verkennen. Der zweite Punkt, der unser Interesse erregt, ist der, daß der Verkehr zwischen Göttern und Menschen in einem gewissen gleichmäßigen Hin und Her zu bestehen scheint. Gewiß sind die Götter die weit Höheren, Mächtigeren und Seligeren. Aber der Mensch bleibt in der reinen Gegenüberstellung und verkehrt mit ihnen wie die geringere Macht mit der größeren. Am interessantesten aber ist für uns der dritte Punkt. In gewissen Gefühlen lebt im Menschen etwas, das höher ist als der Mensch selbst, etwas, das die Verbindung zwischen ihm und den Göttern herstellt. Solche Gefühle sind z. B. die Gefühle der Liebe. Diese Gefühle werden geschildert als ob etwas Höheres, ihm eigentlich Fremdes in den Menschen eingezogen sei, etwas, das ihm erst ermöglicht, sich den Göttern in Sehnsucht und Hingabe zu erschließen, ihren Willen zu verstehen und ihre Gnade zu spüren. So ähnlich muß doch wohl das innere Erlebnis gedacht werden, wenn nicht die mythologische Darstellung, sei sie nun wörtlicher oder weniger wörtlich zu verstehen, jeden Sinn und jedes Recht verlieren soll.

Blicken wir nun von hier aus zu Paulus hinüber, so ist ein Vergleich überaus lehrreich. Paulus war bekanntlich ganz von dem Glauben an den »Heiland« Christus erfüllt. Gerade daraus, daß er ihn in diesem ganzen Abschnitt nicht nennt, sehen wir um so deutlicher, wie dieser Heiland in ihm lebte. Wenn anders das Wort des Paulus aus dem Leben gesprochen ist: »Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir«, so muß sich hier zeigen, in welcher Weise Christus eigentlich in ihm lebt. Und daß wir ein Recht haben, gerade in der Liebeskraft das Leben des Christus in Paulus zu erblicken, zeigen uns zum Ueberfluß solche Worte wie das von der »Liebe des Christus, die alles Denken übersteigt«, ein Wort, in dem die Gedanken unseres Abschnittes wiederklingen. Dann aber tritt uns ein Doppeltes deutlich entgegen. Einmal sind die Einzelheiten in der Besprechung der Liebe bei Paulus offenbar nicht von Christus abgezogen. Hätte Paulus direkt an Christus gedacht und Christus schildern wollen, als er diesen Hymnus schrieb, dann hätte er schwerlich geschrieben: »Die Liebe neidet nicht, sie prahlt nicht, sie blähet sich nicht.« Andererseits aber ist die Liebe in ihrer reinen, völlig sich hingebenden und dabei unüberwindlichen Art, wie Paulus sie schildert, offensichtlich Geist vom Geist Christi, ist Christus in seinem innersten Lebensprinzip erfaßt. Daß dabei Paulus vor allem an den sich in

die Niedrigkeit der Welt herabgebenden himmlischen Christus gedacht hat und nicht an den Lebensgeist des menschlichen Jesus, ist nicht zu übersehen, ändert aber an der Hauptsache nichts.

Verfolgen wir nun im einzelnen, wie sich zu den drei bei Plato herausgestellten Hauptpunkten in der Auffassung der Vermittlung zwischen Göttern und Menschen die innere Auffassung des Paulus verhält, so ergibt sich folgendes. Die Gegenüberstellung des Göttlichen und des Menschlichen erscheint bei Paulus weniger starr als bei Plato. Es würde zu weit führen, wollten wir der Frage nachgehen, inwiefern für Paulus in Christus Gott selbst gegenwärtig ist. Jedenfalls erscheint das Göttliche näher an das Menschliche herangerückt, unmittelbarer in der menschlichen Sphäre selbst wirkend. Damit hängt aber der zweite Unterschied eng zusammen. Während bei Plato der Eros den Verkehr zwischen Gott und Mensch in einem gewissen Gleichgewicht der Beziehungen erhält, erscheint bei Paulus das Göttliche viel ausschließlicher als der gebende Teil und der Mensch als der empfangende. Dies ist sogar der stärkste Eindruck, den man bei unbefangener Lektüre der beiden Werke erhält, daß bei Plato gleichsam die Liebe von unten nach aufwärts führt, während sie bei Paulus ganz von oben herabkommt und von oben her den Menschen ergreift und bestimmt. Endlich aber erscheint bei Plato die Vermittlung zwischen Gott und Mensch an gewisse Gefühle gebunden, die neben dem andern Leben hergehen und nur die Höhepunkte dieses Lebens bedeuten, während bei Paulus das Göttliche dem Menschlichen erst das eigentliche Wesen, die eigentliche Seele gibt. »Ohne die Liebe wäre ich nichts.«

Ueberblicken wir das Ganze, so läßt sich die größere Annäherung zwischen der Seele und dem Weltgrund bei Paulus gegenüber Plato gar nicht verkennen. Das Göttliche ist in unmittelbarere Nähe gerückt, es kommt in größerer Ausschließlichkeit zur Geltung und es ergreift den Menschen in zentralerer Innerlichkeit. Und dies erst gibt uns den rechten Aufschluß darüber, warum bei Plato das Liebesgefühl als Begehren definiert werden kann, während es bei Paulus als Freude des Gebens und Wirkens erscheint. So zeigt sich die psychologische Beschreibung der Liebe ganz unlösbar mit dem metaphysischen Hintergrund verbunden.

Kehren wir zu unserem Hauptgesichtspunkt zurück, daß der Mensch sich in dieser Welt vorfindet als ein Teil der Welt und als ein selbständiges Ganzes gegenüber der Welt, so kann die ganze Religionsgeschichte betrachtet werden als die Geschichte des Menschen, wie er sich bemüht, sich als selbständiger Teil des Ganzen zu diesem

Ganzen in das rechte Verhältnis zu setzen. Das höchste denkbare Verhältnis ist die völlige Einigung, die naturgemäß nur in der Weise stattfinden kann, daß im innersten Wesen des Menschen die Weltseele selbst erscheint als das unmittelbar Gegenwärtige, ausschließlich Herrschende und vom Innersten her Erfüllende, daß der Lebensmittelpunkt des Individuums sozusagen in den Lebensmittelpunkt des Universums fällt, so daß der Mittelpunkt des kleineren Kreises mit dem Mittelpunkt des größeren Kreises zusammenfällt. Es wird die Zeit kommen, in der man viel mehr als auf die verwirrende Fülle der einzelnen Götter und Kulte darauf achten wird, in welchem Entwicklungsgang sich die Seele des Menschen nach der Seele des Weltganzen zu bewegt hat, und mit welcher Nähe, welcher Stärke und welcher Innerlichkeit die Seele des Weltganzen in der Menschenseele herrschend geworden ist. Dann wird man auch die Stellung des Christentums unter den Religionen von anderer Seite her ansehen und theoretische Auseinandersetzungen oder bloße Ueberzeugungen über die Absolutheit des Christentums werden der klaren Einsicht in die Bedeutung weichen, welche dem Christentum in der religiösen Entwicklungsgeschichte der Seele zukommt.

γ. Unsere dritte psychologische Frage bei der Betrachtung des Liebesgefühls war: Wie wirkt es sich im Willensleben aus? Es hat zunächst nicht den Anschein, als ob wir den metaphysischen Hintergrund gerade d i e s e r Frage betrachten, wenn wir uns darüber klar zu werden suchen, wie Plato und Paulus zum Problem der Unsterblichkeit stehen. Wir werden aber im weiteren Verlauf den inneren Zusammenhang sich deutlich aufhellen sehen.

Zunächst ist bedeutsam, daß sowohl bei Plato als bei Paulus der Drang nach dem individuellen Weiterleben offensichtlich nicht im Vordergrund steht, sondern der Wunsch nach Teilnahme am göttlichen Leben. Mag immerhin das Unsterblichkeitsverlangen in der Menschheit oft egoistisch verursacht und egoistisch begründet worden sein, so sehen wir doch auf diesen Höhepunkten des religiösen Lebens der Menschheit die Seele wohl ganz erfüllt vom Wunsch nach göttlichem Leben, aber nicht in erster Linie erfüllt vom Wunsch nach Verewigung des eigenen Individuums um jeden Preis. Mag die Fortdauer des Ich in dem Teilhaben am wahren göttlichen Leben mit enthalten sein, jedenfalls tritt hinter dem I n h a l t des Lebens die bloße D a u e r unverkennbar zurück.

Plato beschreibt uns, wie alle Menschen das Sehnen in sich tragen nach Unsterblichkeit und göttlichem Leben und wie sie auf der unteren Stufe wenigstens in ihren Kindern fortleben möchten,

wie sie auf höherer Stufe weiterzuleben wünschen in den Seelen durch den Nachruhm. Und erst zuletzt im Platonischen Dialog taucht vor uns so etwas auf wie ein ewiges Sein der Seele. Wer die ewige Schönheit selbst erschaut, der ist, wenn überhaupt ein Mensch, göttlich und unsterblich. Daß wir Platos Anschauungen über körperloses Weiterleben und Wiederverkörperung aus andern Werken genauer kennen (vgl. besonders auch die lichtvolle Darstellung in Windelbands »Platon«), darf uns hier nicht beirren, wo wir gerade zu erfassen suchen, welche Auffassung von Unsterblichkeit sich für Plato nicht aus den Volksvorstellungen, nicht aus dem Mysterienglauben und nicht aus der Spekulation, sondern aus den persönlichsten und tiefsten Eindrücken des eigenen Lebens ergab.

Auch Paulus redet nicht in erster Linie von der Dauer der Persönlichkeit, sondern von der Dauer der Liebe. Die Meinung Boussets, daß er nur von der Stetigkeit der Liebe gegenüber den periodischen Zuständen des Zungenredens geredet habe, halten wir für unhaltbar. Daß für Paulus in der Ewigkeit der Liebe die Fortdauer des Individuums eingeschlossen ist, beweist nicht etwa bloß ein einzelnes Wort wie dies: »Dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin«, sondern die ganze Schilderung der Liebe als eines persönlichen Gefühls, nicht als eines allgemeinen objektiven Wertes. Bei der Beschreibung der eschatologischen Stimmung des Paulus sollte man dies Kapitel viel mehr ins Auge fassen (gerade auch die Vergleiche: Kind — Mann, Spiegel — Wirklichkeit) als die gewöhnlich ausschließlich beachteten einzelnen Aeußerungen des Paulus über die äußere Art des Kommens der neuen Welt. Wir sehen hier, wie die ganze Seele des Paulus innerlich ruht in der beglückenden Betrachtung einer Welt, die von der Liebe beherrscht ist. Für die Erkenntnis der Psyche des Paulus ist diese Stelle überaus bedeutsam.

Vergleichen wir nun den Unsterblichkeitsglauben des Plato und des Paulus, nicht nach ihrem gedanklichen, sondern nach ihrem seelischen Gehalt, so ergibt sich folgendes. Einmal fällt die größere innere Sicherheit auf die Seite des Paulus. Einen Satz wie den: »Er ist, wenn überhaupt ein Mensch, göttlich und unsterblich« hätte Paulus niemals schreiben können. Die Unsterblichkeit im Nachruhm wird von Plato nicht scharf von der Unsterblichkeit im Eigenwesen unterschieden und die letztere wird nicht zwingend begründet, obwohl der Gedankengang auf eine solche Begründung hinauszulaufen schien: es soll ja dargetan werden, daß der Mensch die gesuchte Unsterblichkeit in der Liebe wahrhaft findet. Auch Paulus be-

gründet nicht, aber aus dem Grund, weil ihm die Unsterblichkeit fest steht.

Ferner tritt bei Paulus die Jenseitigkeit stärker hervor. Sowohl Plato als Paulus erheben sich über die zunächst gegebene Welt. Sowohl Plato als Paulus lassen das höhere Leben schon in der jetzigen Welt gewonnen werden. Aber bei Plato erhebt sich mehr die Seele in eine höhere Region, während bei Paulus eine neue Welt selbst gegenüber der jetzigen sich ankündigt.

Schließlich aber tritt die Ewigkeit dieser neuen Welt bei Paulus mit ganz anderer Betonung auf. Auch bei Plato wird der Schönheit Ewigkeit und Unveränderlichkeit in klaren Worten zugeschrieben. Aber ewig ist bei ihm zunächst die über dem Menschen schwebende wahre Schönheit, ewig ist bei Paulus die im Menschen lebendige göttliche Liebe. Bei Plato gewinnt der Mensch durch die Schönheit Anteil an der Unsterblichkeit, bei Paulus hat er in der Liebe selbst die Ewigkeit. So erscheint bei Paulus der Mensch innerlicher mit dem Kern der Ewigkeit verbunden. Vergegenwärtigen wir uns diese drei Punkte: Sicherheit, Jenseitigkeit, Ewigkeit, so kommt in ihnen allen schließlich eines und dasselbe zum Ausdruck: die stärkere Empfindung für den weltüberragenden Eigenwert des Ich inmitten der es umgebenden Welt. Wir sehen an unsern beiden Schriftstellern ganz lebendig das Ringen der Menschen um die Unsterblichkeitshoffnung. Wir sehen aber auch, wie sich in der Unsterblichkeitshoffnung das Ich selbst herausarbeitet zum vollen Bewußtsein seines Wertes gegenüber der vergänglichen Umwelt. Der Unsterblichkeitsglaube ist, ganz abgesehen von seiner objektiven Wahrheit, Ich-Erlebnis. Wir können von dieser Stelle aus nun zurückweisen auf die drei von Brierley genannten Tendenzen des religiösen Erlebens, sich zu steigern, sich zu isolieren und sich zu wiederholen. Ihre Richtigkeit bewährt sich auch darin, daß wir sie so wiederkehren sehen in der — wohl innerlich notwendigen — Geschichte, die die Unsterblichkeitshoffnung durchgemacht hat.

Wir sehen nun aber auch, wie wir in der Unsterblichkeitshoffnung gerade den metaphysischen Hintergrund vor uns haben zu der Auswirkung des Liebesgefühls im Willen. Das Schauen bei Plato entspricht mit Notwendigkeit einem andern Ich-Gefühl und damit auch einem andern Unsterblichkeitsglauben als das Kraftwirken bei Paulus. Dort bleibt die Ewigkeit über dem Menschen und er kann nur Anteil an ihr gewinnen, hier wirkt die Ewigkeit selber im Menschen. Gerade daß bei Paulus das Göttliche als so unmittelbar im Menschen wirkend gedacht wird, hat zu dieser Unsterblichkeits-

gewißheit geführt. Diese Gedanken ließen sich nun nach den verschiedensten Richtungen hin weiterspinnen. Wir wollen uns auf zwei Bemerkungen beschränken. Es wäre wohl der Mühe wert, den Unsterblichkeitsglauben der Völker und der Einzelnen einmal ganz daraufhin zu betrachten, welche Kraft des Ich gegenüber der Umwelt darin zum Ausdruck kommt und welcher Wert des Ich gegenüber der Umwelt sich da behaupten will. Die theoretische Berechtigung der Jenseitsvorstellungen bleibt bei solchen Untersuchungen ganz außer Betracht. Bedeutet die Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens zugleich die Geschichte des Ich, seines Erwachens in seinem Eigenwert gegenüber der Umwelt? Ist das Zurücktreten der Unsterblichkeitshoffnung in der Gegenwart vielleicht ein Symptom der Schwächung des Ich-Gefühls, die zunächst unwahrscheinlich scheint, aber doch der tieferen Wirklichkeit unseres von der Umwelt überwucherten Ich-Lebens in der Gegenwart entsprechen könnte? Zeigt z. B. der Glaube an das Weiterleben bei den Indern im Verhältnis zu den Vorstellungen der Christen, daß das Ich zwar voll in seinem geistigen Anders-Sein gegenüber der Welt, aber noch nicht in seinem persönlichen Besonders-Sein erfaßt ist?

Die andere Frage aber ist: Muß dies Ich-Erlebnis nun nicht auch notwendig das Bild bedingen, das man sich von der Weltzukunft macht? Welche Weltzukunft entspricht dem Ichgefühl des Plato? Welche Weltzukunft dem Ichgefühl des Paulus? Der Platoniker braucht die Welt, um sich durch sie zur ewigen Schönheit durchzufinden und um ihr das Abbild der ewigen Schönheit einzubilden. Der Pauliniker braucht die Welt, um in ihr sich die Liebe zu erwerben und an ihr die Liebe zu bewähren, die allein in der kommenden Welt bestehen kann. Die stärkere Betonung der Jenseitigkeit läßt den Paulinismus weltfeindlicher erscheinen als den Platonismus mit seiner Weltdurchleuchtung. Und doch zieht das Schauen der Schönheit den Menschen mehr aus der Wirklichkeit heraus als das Wirken der Liebe. Denken wir daran, daß der Trieb zum Schaffen im Platonismus nicht rein aus der Schönheit selbst geboren ist, sondern aus der durch die Schönheit nur angeregten eigenen Sehnsucht nach Göttlichkeit und Unsterblichkeit. Und denken wir andrerseits daran, daß der Ewigkeitsliebe im Paulinismus zunächst keine andere Stätte gegeben ist als die vorhandene Welt. So verstehen wir, daß der Platonismus doch schließlich mehr zur Loslösung aus der Welt führen konnte und der Paulinismus mehr zur Ueberwindung der Welt. Die Weltvollendung, die dem Platonismus entspricht, ist der Kult der Schönheit; die Weltvollendung, die dem Paulinis-

mus entspricht, ist das Königtum der Liebe. Darum findet sich auch im Paulinismus trotz seiner Jenseitigkeit mehr Kraft zum Angriff auf Uebel und Böses als im Platonismus. Wir sehen im Paulinismus, wie das Ich, zur Einigung mit dem Weltganzen selbst gekommen, zunächst allerdings sich in seiner Ueberlegenheit über die Welt stark empfindet, wir verstehen alle die Gefahren, die geschichtlich daraus hervorgegangen sind, wir sehen aber auch vor uns, wie das Ich, zunächst in sich selbst gestärkt in seinem Gegensatz zur Welt, doch gestärkt zur Welt zurückkehren konnte, um nun mit der Kraft des Weltgrundes selbst in ihr zu ihrer Vollendung zu wirken. —

V. Ausblick. a) Theologie. Unsere Arbeit darf nicht den Anspruch erheben, in aller Kürze die ins Auge gefaßten Probleme völlig und endgültig gelöst zu haben. Sie begnügt sich damit, Probleme anzudeuten und auf Möglichkeiten zu ihrer weiteren Behandlung hinzuweisen. Wir können es uns aber nicht versagen, zum Schluß noch darauf aufmerksam zu machen, daß sich sozusagen hinter unserer Untersuchung noch ein anderer »Hintergrund« zu erkennen gibt, nämlich ein methodischer. Wir versuchen, kurz zu schildern, wie uns von unserer Untersuchung aus die Aufgaben der Theologie in der Gegenwart erscheinen.

Wir sind darauf geführt worden, die Seele zu betrachten, wie sie in der Welt aufwacht, wie sie sich als abhängiger Teil des Ganzen und als selbständiges Wesen gegenüber dem Ganzen vorfindet, wie sie sich zur Seele der Welt in das rechte Verhältnis zu setzen versucht. In der Geschichte dieses Verhältnisses sind immer wieder die drei Fragen bedeutsam: Was wirkt eigentlich auf die Seele? Wie wirkt es auf die Seele? Und was bewirkt es in der Seele? Wir meinen dabei natürlich nicht alle Einzelheiten des Welterlebens der Menschenseele, sondern dasjenige, was als Wirkung des Weltgrundes in der Seele bemerkbar wird. Dies ist nicht immer leicht von den einzelnen Erlebnissen zu scheiden, muß aber in ihnen gesucht und kann in ihnen gefunden werden.

Was auf die Menschen religiös gewirkt hat, das kommt vor allem in den Bekenntnissen der verschiedenen Zeiten, Völker und Persönlichkeiten zum Ausdruck. Dabei sind die »Bekenntnisse« im engeren Sinn mehr für die gemeinsamen Gruppen und ihre religiöse Stellung und Entwicklung wichtig, Einzelbekenntnisse aber in mancher Hinsicht interessanter, reicher und tiefer führend. Immer aber bleibt die Orientierung die: Was hat der Mensch eigentlich erlebt von den verborgenen Hintergründen des Daseins? Die »Dogmengeschichte« erweitert sich so zu einer Religionsgeschichte und ver-

tieft sich zur Untersuchung der intimsten religiösen Eindrücke. Es wird noch viel Denken und Erproben nötig sein, bis es gelingt, diese innersten seelischen Eindrücke unter all den mannigfaltigen teils übernommenen teils freien Lebensäußerungen wirklich zu erfassen. Aber es gibt auch keine interessantere und keine lohnendere Arbeit als diese.

Ist es nun von diesem Gesichtspunkt aus heute noch möglich, eine »Dogmatik« zu schreiben? So gewiß wir aus der Massengebundenheit der Seelen, wenn auch lange nicht völlig, so doch jedenfalls mehr und mehr hinübertreten in eine persönlichere Erfassung des gesamten Lebens, so gewiß und in demselben Maße wird die Zeit der Massenbekenntnisse ebenso wie die der Normaldogmatiken einer andern Zeit weichen. »Dogmatik« kann nur noch geschrieben werden in dem Sinn, daß hervorragende einzelne Geister bekennen und begründen, was vom Weltgeheimnis, vom Welthintergrund in ihrer Seele Aufnahme gefunden hat. Und die Wissenschaftlichkeit, die man mit Recht von einer auf der Höhe der Zeit stehenden Dogmatik erwartet, bedeutet nichts anderes, als daß der Verfasser sich auch für die Welterkenntnis aufgeschlossen hat, welche durch Denken und wissenschaftliche Einzelforschung gewonnen worden ist. Das gedankliche Element kann und darf einer solchen Dogmatik selbstverständlich nicht fehlen, aber es soll und darf nicht auf eigene Faust wuchern, sondern muß das Vermittlungselement sein, in dem sich tiefste Lebenseindrücke der Gesamtheit mitteilen und vor ihr rechtfertigen.

Daneben aber sind kaum Ansätze gemacht worden, der Frage wirklich nachzugehen: Wie wirkt das Weltgeheimnis auf die Seele? Natürlich lassen sich die einzelnen theologischen Disziplinen nicht abgegrenzt auf die vorangestellten drei Fragen verteilen. Aber denken wir in diesem Fall z. B. einmal an die sogenannte Exegese — und wir rechnen dazu im weitesten Sinn alle auslegende Arbeit an den religiösen Urkunden der Menschheit —, welche Fülle von Aufgaben sehen wir da vor uns, sobald wir wirklich das seelische Wesen in seinen geheimnisvollen Beziehungen zum Weltganzen zu belauschen suchen. Die Aufgabe, die sich immer mehr aufdrängen wird, ist die, nicht bloß den Anschauungen der religiösen Schriftsteller nachzugehen und die Abhängigkeit der verschiedenen Anschauungen voneinander zu untersuchen, sondern — um gleich ein besonderes Beispiel anzuführen — etwa bei Paulus zu fragen: Wie ist das Grunderlebnis seiner Seele zu denken, soweit wir in dasselbe einzudringen vermögen? Wie hat dies Grunderlebnis nachgewirkt und zwar welche

dauernden inneren Wirkungen hat es gehabt und welche vorübergehend immer wieder hervorkommenden? Wie unterscheidet sich die bewußte Wirkung von der unbewußten? Wie die vorgestellte Wirkung von der wirklichen? Welches Seelenspiel ergibt sich auf der Grundlage dieses Erlebnisses, etwa in einem einzelnen Brief? Welche Wirkungen kommen von außen herein, z. B. durch die besondere Veranlassung, durch auftauchende Gedanken und Erinnerungen, und wie wirken diese äußeren Einflüsse im Verhältnis zum Ganzen? Wie verändert sich die Wirkung des Grunderlebnisses in den verschiedenen Lebenszeiten? Welche neuen starken Eindrücke kommen herein in die Seele? Welcher Grad von innerer Gewißheit, von Freude, von Lebensdurchdrungenheit, von seelischer Kraft ist erreicht? und hundert andere, ähnliche und verschiedene, Fragen mehr. Diese Fragen sind von der Exegese bisher nur im Vorübergehen behandelt worden.

Und sie gerade eröffnen uns ein ungeheures Arbeitsgebiet, wenn man sie nicht bloß an einem einzelnen Schriftsteller verfolgt, sondern an der ganzen Kirchengeschichte, wenn man unter solchen Gesichtspunkten die äußeren Einrichtungen, Kulte und Kirchenordnungen ebenso betrachtet, wie die Reden und Schriften, die äußeren Ereignisse ebenso wie die inneren Erlebnisse der einzelnen und der Massen. Selbstverständlich, das sei ausdrücklich bemerkt, darf es an einer Untersuchung der Gedanken und ihres Ineinanderspiels nicht fehlen. Was wir wünschen, ist nur dies, daß die gedanklichen Elemente an die richtige Stelle des seelischen Lebens gerückt werden und daß über ihnen das reich unter ihnen dahinflutende seelische Geschehen und Erleben nicht übersehen wird. Die ganze Entwicklung der Seele auf religiösem Gebiet in ihrem tief verborgenen Geschehen, in allen ihren Regungen und Bewegungen dem Weltgeheimnis gegenüber sollte allmählich vor uns offenbar werden. Zur Untersuchung dieses eigentlich religiösen Lebens der Menschheit im ganzen und im einzelnen ist bis heute erst ein Anfang gemacht.

Wie stellt sich nun aber bei solcher Auffassung die Aufgabe der Ethik? Sie kann nicht irgendwelche Gebote Jesu in die Gegenwart übertragen und mit den Bedürfnissen und Anschauungen der Gegenwart auseinandersetzen wollen. Sie kann auch nicht bloß irgendwelche Lebensauffassung darstellen wollen, die einer vorausgesetzten Glaubensauffassung entspricht. Sie kann in unserer Zeit nur noch ganz persönlich darstellen, welche erlebte oder doch in der Richtung des eignen Erlebens gewünschte Wirkung im mensch-

lichen Leben dem entspricht, was der Seele vom Weltgrund bisher aufgegangen ist. Sie hat es vor allem mit unserer dritten Frage zu tun: Was bewirkt das Erlebnis in der Seele? Sie wird auch die Tatsachen und Gesetze des inneren Lebens zu beschreiben suchen müssen, die die Voraussetzung dafür sind, daß es zu solcher Wirkung kommt. So wird sie auf der einen Seite noch strenger alles irgend Dogmatische und Absolute aus sich verbannen und sich genau an die Wirklichkeiten des Lebens halten, auf der andern Seite aber sich streng an das Religiöse anschließen, was sie doch stets in irgendeiner Weise, bewußt oder unbewußt, getan hat oder tun muß, und den Reflex der erkannten Wahrheit in das innere und äußere, gemeinsame und persönliche Leben der Menschen hinein darzustellen suchen.

Die praktische Theologie aber hätte im engen Anschluß an die Ethik die eingehenden Kenntnisse darüber zu vermitteln, wie es zu der einem gewissen religiösen Erlebnis entsprechenden Lebenswirkung kommt, und diese Kenntnisse bis in die Aeußerlichkeiten hinein anzuwenden.

b) Das Wesen der Religion und des Christentums. Sollten wir nun nicht noch versuchen, von unseren Betrachtungen aus auch ein Licht zu werfen auf die Probleme vom Wesen der Religion und des Christentums?

α. Was das Wesen der Religion betrifft, so sei hier nur an eine in der jüngsten Zeit aufgestellte These erinnert, daß die Tendenz aller Religion »die Erhaltung des Wertes« sei, daß das religiöse Bedürfnis im Grund darauf hinziele, »an der Erhaltung des höchsten Wertvollen festzuhalten über die Schranken hinaus, welche die Erfahrung aufstellt, und trotz der Umwandlungen, welche die Erfahrung bringt« (Höffding, Religionsphilosophie, deutsch von F. Bendixen, Leipzig 1901, S. 194). Es scheint uns doch, als ob hier ein Nebenmoment hervorgehoben und ausschließlich in den Mittelpunkt gerückt sei. Wir erinnern uns an den Ausspruch Platos: »Hier, wenn irgendwo, ist das Leben lebenswert«, der eine negative Ergänzung findet in dem Wort des Paulus: »Hätte ich der Liebe nicht, so wäre ich nichts.« Aus solchen Worten ersehen wir, noch abgesehen von unserer Einzeluntersuchung, daß die Religion mindestens im Bewußtsein ihrer hervorragenden Vertreter nicht dem Bedürfnis entspringt, anderswoher gewonnene höchste Menschheitswerte, etwa die ästhetischen und ethischen, über die unmittelbar gegebene Wirklichkeit hinaus zu erhalten, sondern daß das Leben, das die Religion bietet, ganz als Eigenwert empfunden wird. Diese Tatsache wird

von Höffding zwar gelegentlich erwähnt, aber unseres Erachtens nicht genügend in ihrer Bedeutung gewürdigt. Auch in der Weise kann der Tatbestand nicht erklärt werden, als ob unbewußt an der Bildung der religiösen Vorstellungen oder Ueberzeugungen das Bedürfnis nach Erhaltung des Wertes entscheidend beteiligt sei. Wenn wir z. B. in die Psychologie des Paulus irgendwie eingedrungen sind, so scheint es doch nicht so zu stehen, daß die Religion ihm nur dazu dient, den anderswoher gewonnenen Wert der Liebe sicherzustellen für die Ewigkeit, sondern die Liebe wird als ein neuer höchster Lebenswert mit Hilfe der Religion gewonnen und dann allerdings auch mit Hilfe der Religion für die Ewigkeit behauptet. Gerade unsere Beobachtung, daß sowohl Plato als Paulus zunächst die Teilnahme am göttlichen Leben selbst als das höchste Gut des Menschen betrachten und erst in zweiter Linie Interesse an der Fortdauer dieses Wertes über die Vergänglichkeit hinaus bekunden, kann dartun, in welch starker Weise das religiöse Leben als Eigenwert erlebt wird. An der These Höffdings scheint uns nur dies richtig zu sein, daß eine Erhaltung der höchsten Menschheitswerte allein durch die Religion verbürgt werden kann. Deshalb mag auch das Verlangen nach Erhaltung des Wertes in vielen Fällen bewußt oder unbewußt zur Religion führen. Aber gerade auf den Höhepunkten des religiösen Lebens dürfte sich der Versuch, die Entstehung der Religion aus diesem Bedürfnis heraus zu erklären, vor den Tatsachen nicht halten lassen. Das religiöse Lebensgefühl tritt als höchster Eigenwert sogar allen andern bisher bekannten Werten zunächst gegenüber, wie sich gerade im ersten Teil des paulinischen Hymnus zeigt, gewinnt von sich aus eine neue Schätzung aller bisher bekannten Werte, behauptet zunächst nur die Erhaltung seines eigenen Wertes, wie der letzte Teil des Hymnus zeigt, kann aber allerdings mittelbar zum Glauben an die unbedingte Erhaltung alles wahrhaft Wertvollen führen und wird allein einen solchen Glauben sicher und dauernd zu tragen vermögen.

β. In den letzten Jahren fanden auch sehr bedeutungsvolle Auseinandersetzungen statt über das Wesen des Christentums. Anläßlich des bekannten Buches von Harnack über das Wesen des Christentums sprach Troeltsch seine Zweifel darüber aus, ob es überhaupt gelingen könne, das Wesen des Christentums auf geschichtlichem Wege eindeutig zu erfassen. Eigentlich könne nur jede Zeit von sich aus, von ihren Bedürfnissen und Anschauungen aus, das Wesen des Christentums zu bestimmen versuchen (vgl. die Aufsätze »Das Wesen des Christentums« und »Die Dogmatik der

religionsgeschichtlichen Schule«, jetzt in dem Sammelband »Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik«). Als eine solche Bestimmung aus den Bedürfnissen der Gegenwart heraus gibt Troeltsch dann folgenden Satz: »Der christlich-religiöse Glaube ist der Glaube an die Wieder- und Höhergeburt der in der Welt gottentfremdeten Kreatur durch die Erkenntnis Gottes in Christo und damit ihre Vereinigung mit Gott und unter sich zum Gottesreiche«.

Uns scheint, als eröffne sich von Untersuchungen wie der hier angestellten aus auch die Möglichkeit einer andern Betrachtungsweise. So lang man noch mehr im Gebiet der Anschauungen bleibt, die die Christen selbst von ihrem Erlebnis und ihrem neuen Lebensstand hatten, gibt es allerdings eine Fülle von Möglichkeiten, dies oder jenes geschichtsphilosophisch als wesentlich und wertvoll herauszuheben und von verschiedenen Zeiten aus das Wesen des Christentums verschieden zu bestimmen. Die Sachlage ändert sich jedoch, wenn man psychologisch das Grunderlebnis der Christen und ihren neuen Lebensstand innerlich zu erfassen sucht. Es gibt ein neues Welt- und Selbstgefühl der Christen, das zwar zweifellos durch Gedanken und Vorstellungen bedingt ist, das sich auch notwendigerweise in Gedanken und Vorstellungen auslebt, das aber dennoch etwas in sich Umschriebenes ist, und das, so schwer das scheinen mag, in sich selbst erfaßt und für sich allein dargestellt werden sollte. Mindestens der Versuch muß ernstlich gemacht werden. Dieses neue Welt- und Selbstgefühl der Christen möchten wir als das Wesentliche des Christentums bezeichnen. Kann es erfaßt werden, so könnten sich die Positionen Harnacks und Troeltschs einander wieder nähern. Denn so sehr dies »Wesen des Christentums« als etwas in sich deutlich Umschriebenes erfaßt werden könnte, so sehr würde andererseits die Notwendigkeit bestehen, es in jeder neuen Zeit wieder in veränderter Denkweise zu erfassen. Wir verlieren auf diesem Wege nicht die Möglichkeit, das Wesen des Christentums geschichtlich zu bestimmen, und verlieren doch auch nicht die Berechtigung, dies Wesen in unsrer Zeit lebendig neu zu ergreifen. Diese grundsätzlichen Erwägungen scheinen uns nicht davon abhängig, ob es im einzelnen Fall gelingt, das Wesen des Christentums richtig zu erfassen. Wenn wir von der vorliegenden Untersuchung aus, die jedenfalls den größten Vertreter des Christentums außer Jesus auf dem Höhepunkt seines Lebens betrachtet hat, einen Versuch in der Richtung einer solchen geschichtlichen Bestimmung unternehmen, so vermögen wir selbstverständlich das gedankliche Moment nicht auszuschalten, versuchen es aber so weit zurückzudrängen, daß die Aufmerksamkeit

auf das Lebensgefühl selbst gelenkt wird. Das Neue und Wesentliche im Christentum war, wie uns scheint, ein neues Lebensgefühl, in dem die Seele sich hineingehoben fühlte in eine Liebe, die als rein geistig und sittlich, als weltüberlegen und weltüberwindend empfunden wurde und in der die Seele die Vereinigung mit dem höchsten Geist des Weltalls selbst erlebte. Wenn man diesen Satz mit der oben wiedergegebenen Bestimmung des Wesens des Christentums von Troeltsch vergleicht, so wird man fühlen, in welcher Richtung wir die Aufgabe der Zukunft auf diesem Gebiet ungefähr suchen.

Von hier kann noch auf eine andere viel besprochene These hingeblickt werden. Das Christentum ist eine neue Religionsgemeinschaft geworden durch einen neuen Kult, den Christuskult. Dieser Satz Deißmanns ist von Troeltsch z. B. in seinem höchst verdienstvollen Werk »Die Soziallehren der christlichen Kirche« in seiner sozial-ethischen Bedeutung eingehend gewürdigt worden. So wie er dort ausgesprochen und durchgeführt ist, wird dieser Satz auch kaum mehr einem Widerspruch begegnen. Doch wird es gut sein, daran zu erinnern, daß das äußere kirchenabgrenzende Unterscheidungsmerkmal nicht mit dem eigentlichen inneren Unterschied zusammenfällt. Was die Christen von den andern Religionen unterschied, ist im Tiefsten weder der Christuskult, noch der ihn veranlassende Christusglaube, sondern das neue Lebensgefühl. Da dies neue Lebensgefühl in entscheidender Weise am Christusereignis hing, kam es zum Christuskultus. Aber das innere Erlebnis führte zum Kultus und dann erst in abgeleiteter Weise der Kultus wieder zum inneren Erlebnis. Es scheint uns, als ob eine gewisse innere Unsicherheit die Theologenkreise ergriffen habe infolge der starken Betonung des Christuskultus und als ob dieses Unsicherheitsgefühl bekämpft werden könne durch den Hinweis darauf, daß es vor allem gilt zu prüfen, ob das neue Lebensgefühl der Christen heute noch möglich oder schon überholt sei, in welcher Weise es durch Christus vermittelt ist und in welcher Weise es in unserer Zeit ausgesprochen werden muß. —

Ueber das religiöse Genie.

Von

Privatdozent Dr. Siegfried Behn in Bonn.

Die Frage nach der eigentümlichen Begabung jener sehr seltenen Menschen, deren ganzes seelisches Leben von religiösen Erlebnissen erfüllt ist, stellt ein Grundproblem der Religionspsychologie hin. Da sprechen diese Stifter, Jünger, Heiligen, mit unbeirrbarer Ueberzeugtheit an verschiedenen Orten der Erde Einsichten aus, die bei allen äußeren Abweichungen so tiefgehende Gemeinsamkeiten enthalten, Einsichten, die der weitaus größten Ueberzahl von Menschen ganz unzugänglich sind, Einsichten, die dennoch aufs inbrünstigste als die Wahrheit geglaubt werden. Auf was für Erlebnisse gründet sich dieser unerschütterliche Glaube des religiösen Genies an seine Sendung und das Vertrauen der Jünger auf die Offenbarenden? Aus was für schöpferischen Erlebnissen entspringt die religiöse Weltanschauung? Wenn ich auf diese Fragen hin versuche, die Richtung anzudeuten, in der ich eine Lösung vermute, so bin ich mir wohl bewußt, daß manches eher als die Grundzüge einer allgemein befriedigenden Antwort entspringen wird. Das entspricht schon dem heutigen Zustande der Religionspsychologie als Wissenschaft: auf eine Phase der Problemstellungen folgt eine Phase der begründeten Vermutungen. In dieser Phase entsteht ein Bedürfnis nach Entwürfen der Lösung in verschiedenen Richtungen, in die unsere bisherige Erkenntnis verweist. Ehe ein solcher Entwurf bewahrheitet oder verworfen ist, jedenfalls bei seiner ersten Mitteilung, geht es nicht an, ihn gleich mit dem ganzen Rüstzeug der üblichen wissenschaftlichen Darstellung zu wappnen. In der anspruchlosen Gestalt unbehinderten Vortrags mag es dann gelingen, den Reichtum der Fragen zu erweisen, die sich mit dem Problem auftun.

Wie man auch metaphysisch die Stifter der Religionen, ihre Jünger und Umgestalter, ihre Propheten und Heiligen beurteilen

und verstehen mag, soweit sie uns von geschichtlicher Erfahrung beleuchtet werden, erscheinen sie uns als genial veranlagte Menschen. Wer das ausspricht, braucht darum die tiefgreifenden Unterschiede ihrer Veranlagung von der Begabung des Künstlers und des Erfinders nicht zu verkennen. Gerade eine Charakteristik der religiös schöpferischen Menschen wird diese Unterschiede deutlich machen und dadurch selbst schärfer ausfallen. Um ein solches Gesamtbild zu entwerfen, schildern wir zunächst die Einzelzüge, die wir in jedem Zustand des religiösen Genius von neuem beachten wollen, Symptome, die uns eine Diagnose ermöglichen sollen. Dabei dürfen wir uns nicht darauf beschränken, den Bewußtseinsinhalten und ihren Verkettungen nachzusinnen, keinesfalls dürfen wir den Bewußtseinszustand außer acht lassen; denn gerade im Uebergang von einem Bewußtseinszustand in den andern vollzieht sich vielleicht die schöpferische Gestaltung Einen Wechsel in ihren Bewußtseinszuständen berichten so viele analytisch begabte Religiöse, daß nur aufklärerischer Rationalismus sich über dergleichen hinwegsetzen könnte. Zunächst fragen wir den Inhalten nach: Erfüllen den genialen Menschen in einem Zustande die Bilder der gemeinsamen Welt, der gemeinen Wahrnehmung oder bedeutungsschwere Vorstellungen, die nur ihm zugänglich und schwer zu beschreiben sind? Leistet der schöpferische Mensch ermattende Gedankenarbeit oder wird er von stürmischen Gefühlen bewegt? Gibt er sich vorbehaltlos dem Geschehen hin, das ihn überwältigt oder greift er mit eigenem Entschlusse wollend und vorsätzlich ein? Ist er an sein Erlebnis verloren oder waltet gerade eine besondere Gewißheit seiner selbst in ihm, ist sein Ich ihm gegenwärtig im Erlebnis? Ferner kümmern uns die Verbindungen dieser Inhalte im jeweiligen Bewußtseinszustand. Binden die mechanischen Assoziationen, was in Raum und Zeit sich nebeneinander findet oder stiftet das Denken Beziehungen, die ungleich erlesener sind? Ordnen sich Vorstellungen synthetisch zu Gebilden von symbolischer Bedeutung oder verschmelzen sie intensiv zu Phantasmen? Oder wie zerreißen derartige Verbindungen? Löst eine Verengung des Bewußtseinsumfangs sie dissoziativ, fallen Inhalte durch Abstraktion aus, lösen Vorstellungen ihre Gestalt auf? Schließlich müssen wir den Bewußtseinszuständen nachfragen. Bewußtseinszustände kann man einem andern immer nur so weit beschreiben, als er sie selbst erlebt hat; doch kann es mit einiger Suggestibilität gelingen, bei einer Kenntnis der Symptome sich eine gewisse Einfühlung anzueignen. Ohne weiteres allen geläufig sind die Bewußtseinszustände des Schlafens und des

Wachens, gründlich erforscht ist außerdem die Hypnose; darüber hinaus gibt es noch feinere Unterschiede, die sich bei einiger Aufmerksamkeit ebenfalls als bekannt herausstellen werden. Zwischen Wachen und Schlafen erleben wir Zustände der Träumerei (des nicht krankhaften Dämmerzustandes) und des angespannten Schlafes, in den wir noch Tätigkeiten des Tages mit hinübernehmen. Nun befinden wir uns, scheint mir, niemals dauernd in einem Bewußtseinszustande; auch im Wachen versinken wir bald etwas auf den Schlaf zu, bald erheben wir uns etwas über diese Normallage. Wohin? Um das zu sagen, müssen wir eben die Bewußtseinszustände etwas näher charakterisieren. Dazu entwerfen wir folgende Tafel:

Tafel der Bewußtseinszustände.

A. Normal-Wachsein.

B. Ueberwache Zustände	C. Unterwache Zustände
1. Hellwachsein	1. Träumerei
2. Entzückung (Exzitation)	2. Angespannter Schlaf
3. Entrückung (Exaltation)	3. Traumschlaf
4. Friede	4. Tiefe Hypnose
5. Außersichsein (Ekstase, Nirwana).	

Im Normal-Wachsein bilden die Wahrnehmungen den Hauptinhalt unseres Bewußtseins, Vorstellungen (sofern sie nicht ergänzend in der Wahrnehmung enthalten sind) fehlen. Die Denkleistungen sind auf flüchtige Auffassung von Beziehungen, Zusammenfassung naheliegender Art beschränkt. Die Gefühle sind lau, die Willenstätigkeit müßig; weder passive Hingebung an Ereignisse noch aktives Eingreifen ins Geschehen der Umwelt zeichnen den Zustand aus. Wie nur landläufige Gedanken, so bestimmen naheliegende Motive die Entschlüsse. Der Umfang des Bewußtseins ist weit, die Aufmerksamkeit wenig konzentriert. Das Bewußtsein des »Ich« erscheint mit den Gefühlen zusammen. Die Verbindungen der Inhalte verlaufen, der geringen Denkarbeit entsprechend, äußerlich zusammenfassend (synthetisch). Dieser Zustand ist völlig unproduktiv.

Im Hellwachsein bilden zwar auch Wahrnehmungen den Hauptinhalt unseres Bewußtseins, sie sind aber durch willkürliche Konzentration der Aufmerksamkeit ausgesucht; es sind ihrer weniger als im Normalwachsein, der Umfang des Bewußtseins ist verringert. Vorstellungen treten fast ganz zurück und ebenso die Gefühle; stimmungslos, nüchtern ist dieser Zustand der kritischen Beobach-

tung, in dem die Gedankenarbeit vertieft ist. Diese unanschaulichen Inhalte sind verklammert mit den anschaulichen, auf sie gerichtet — sind beobachtend. Die Gedanken selbst können auch ersetzend für die Wahrnehmungen in die Lücke springen. In jedem Fall ist die Verbindung der Inhalte logische Zusammenfassung nach aufgedrängten oder ausgewählten Gesichtspunkten. Dieser Verlauf der Gedanken, kritisch oder reflektierend, ist nicht eigentlich schöpferisch. Die Willenslage ist ausgesprochen aktiv. Hellwachsein ist auch der Zustand des besonnenen Handelns. Das Erlebnis »Ich denke«, »Ich beobachte« tritt nur in Pausen ein. Wie die Verbindung, so ist auch die Trennung und sonstige Bearbeitung der Inhalte gedanklich. Einteilung, Abstraktion, Vergleich, Unterscheidung und sonstige kritische Funktionen spielen.

Entzückung (Exzitation). Soweit die Bewußtseinsinhalte angeregt sind durch die gemeinsame äußere Welt der Objekte, soweit sie noch Wahrnehmungen sind, verdanken sie ihr Gegenwärtigsein auch einer Auslese, wie zuvor. Aber diese Auslese geschieht nicht methodisch nach ausgewählten oder sich aufdrängenden Gesichtspunkten. Vielmehr entscheidet hier die unableitbare individuelle Empfindlichkeit oder Empfänglichkeit für (meist gefühlsbetonte) Eindrücke. Was das religiöse Genie in solchen Augenblicken nur noch sieht, ist häufig das Leiden der Welt, die Sündhaftigkeit des Menschen, oder wie man sonst solche eindringlichen Situationen umschreiben muß. Bezeichnend genug führt immer ein Einzelfall zur Exzitation. Man denke an den Greis, den Kranken und den Leichnam, die schon Gautama Buddha erschüttern. Diese Wahrnehmungen, die nur eine innerlich schon irgendwie vorbereitete, von schweren Prüfungen betroffene Seele erschüttern, unterscheiden sich von Wahrnehmungen im Hellwachsein wesentlich dadurch, daß sie nicht mehr einer äußeren Welt der Objekte anzugehören scheinen. Vielmehr schweben sie bildhaft vor, unleibhaftig wie sehr deutliche farbengesättigte Vorstellungen von großer Beharrlichkeit und Geruhsamkeit und können leicht von solchen ersetzt werden. Da werden Farben nicht mehr zur Eigenschaft eines Dinges, sondern nur Tupfen in einem eindringlichen Bilde, das aus dem Zusammenhange der allen gemeinsamen Welt dissoziativ gelöst ist. Wenn in der Halluzination eine intensive Vorstellung für leibhaftig wahrgenommene Wirklichkeit gehalten wird, so wird hier die Wahrnehmungsansicht der äußeren Welt zu meinem eigenen Bilde, eine Welt für sich. Jeder einzelne Zug dieses Bildes hat dem Exzitierten etwas zu sagen, was nur ihm vertraut ist. Das Wahrnehmungsbild

ist bedeutungsschwer. Die kritische Denkarbeit ist hier erloschen; infolgedessen erscheint auch die einseitig erschaute Situation jedesmal höchst glaubhaft und erschöpfend, und je mehr sich die gefesselte Aufmerksamkeit auf einzelne Züge des so konzipierten Bildes, das die Welt bedeutet, suchend und forschend richtet, um so mehr überkleidet der Stimmungston der intensiv erregten (freudigen oder leidvollen) Gefühle das ganze Gebilde, das von Vorstellungseinschlägen leicht und unmerklich verändert wird. Dies Loslösen des eigenen Weltbildes oder vielleicht besser Weltsinnbildes wird zwar nicht als Erfolg eines augenblicklichen Entschlusses erlebt, aber eine weltabgewandte Einstellung gibt schon vorher dem Willensleben eine solche Richtung, daß im entscheidenden Zeitpunkt die Umstellung aktiv erfolgt. Dieser Zustand ist also keineswegs mit passiver Träumerei zu verwechseln. Dem Träumer schweben keineswegs so intensiv synthetisch zu einem Bilde zusammengefaßte bedeutungsvolle Situtionen vor, ihm sind die Stimmungen nicht so eng verschmolzen mit den Einzelzügen der angeeigneten Wahrnehmung. Angeeignet fanden wir diese Wahrnehmung, das »Ich« wird deutlicher erlebt als bei der Beobachtung; denn »meine« eignen Gefühle sind es, die in das Bild verwoben werden, »meine« Gefühle geben ihm die Stimmung. Die Exzitation ist am Beginne des schöpferischen Vorgangs der empfängliche Zustand.

Entrückung (Exaltation). In diesem Zustande ist die Loslösung von der allen gemeinsamen Welt vollzogen; an die Stelle der Wahrnehmungen treten die Reproduktionen dieser Wahrnehmungen in Gestalt von Vorstellungen oder Gedanken, die solche Vorstellungen belasten, die ihnen anhaften, oder sie ergänzen, ja sie ersetzen. Die Aufmerksamkeit ist gewaltsam konzentriert, der Umfang des Bewußtseins stark verengt. Das »Ich« erscheint als Teil dieser neuen Welt, als duldend, gesandt, auserwählt. Die Gefühle sind leidenschaftlich erregt. Die Gedankenarbeit — durchaus unkritisch — überschreitet nicht den Bannkreis des Bewußtseinsumfangs. Das jetzige Weltbild ist während der Dauer seines Bestandes durchaus überzeugend, glaubhaft, wahr; eine Kritik, ein Widerspruch dagegen kann nicht entstehen. Das Weltsinnbild ist Vision geworden. Die Willenshaltung ist »freie« unbeugsame Entschlossenheit bis zum Tode. Das geistige Band ist nicht logisch, nicht assoziativ. In intensiver Synthesis verschmelzen die Vorstellungen organisch unter den Gesetzen formalen Denkens zu bedeutsamen Einheiten, zu symbolisch-phantastischen Gestalten (wie etwa dem Koloß auf tönernen Füßen), die Gedanken ordnen sich ohne Einfluß

irgendwelcher Beobachtung zu fügsamen Systemen. Die Denkgesetze, unter denen ideale Objekte konstruiert werden, beeinflussen selbst das Vorstellungsleben, wie umgekehrt im Traume die gedankenhaltigen Worte nach Vorstellungsgesetzen assoziativ gebunden ablaufen. Wird diese Welt als Abbild, nicht als Sinnbild der gemeinsamen Wirklichkeit genommen, dann entspringt eine Weltanschauung voll Zauberei; denn verhielte sich die Wirklichkeit wie die Vision mit ihren Auflösungen und Verwandlungen, ihren Verschmelzungen und Durchdringungen, dann waltete magische, nicht kausale Gesetzmäßigkeit darin.

Friede. In diesem Zustande wird der Bewußtseinsumfang abermals verringert. Wahrnehmungen und Vorstellungen, falls sie gegeben sind, bleiben unbeachtet. Auch irgendwie angespannte Gedankenarbeit fehlt durchaus, der Sturm der leidenschaftlichen erregten Gefühle ist abgeflaut. Am besten bemerkt werden einander sich ablösende Stimmungen, die man als Zufriedenheit, Getrostsein, Gefaßtsein umschreiben mag. Für alle bezeichnend ist es, daß sie mit sanfter Lust gesättigt — friedvoll sind. Diese Gefühle und was etwa von sonstigen Inhalten gegenwärtig wird, erscheinen insgesamt als ausschließliches Eigentum, als Eigenschaften des in sich selbst ruhenden Ich. Niemals ist das eigne Ich so gewiß in allem sich selbst zu erleben, sich selbst wiederzuerkennen. Sich selbst erleben und sich selbst wissen, seiner selbst gewiß sein und sich selbst zu erkennen, sich gerettet fühlen und von dieser Erlösung überzeugt sein, ist nach den Asketen nur verschiedener Ausdruck für einerlei Erlebnis. Man muß dieses Zusammenfallen von Gewißheit und Wahrheit, von Ueberzeugtheit und Richtigkeit, von Evidenz und Realisierung nicht verwechseln mit irgendwelchen philosophischen Deduktionen einer unsterblichen Seelensubstanz. Dies Zusammenfallen von Erlebnis des Ich und Erkenntnis des Ich ist ein viel zu einzigartiger Bewußtseinsinhalt, als daß er schnell mit geläufigen Bezeichnungen undeutlich gemacht werden dürfte. Ich brauche wohl nicht zu bemerken, daß ich mich hier ganz innerhalb des Versuchs einer psychologischen Darstellung halte und die erkenntnistheoretische Frage unberührt lasse, wie weit in anderen Zuständen, als im Hellwachsein Erkenntnis entspringen kann. Daß sie einer Bearbeitung dringend bedürftig ist, wird damit nicht geleugnet.

Außersichsein. Die Bewußtseinsverengung erreicht ihren Höhepunkt. Alle besonderen Inhalte geraten ganz außer Beachtung. Allein im Brennpunkte der Aufmerksamkeit, angestarrt unter krampfhafter Konzentration bleibt das erlebte Ich. Aber es kommt nicht

mehr zum Vollzug des Gedankens: Ich bin ich. Die Selbstgewißheit ist der Selbstvergessenheit gewichen. Alle tröstlichen Gefühle schwinden bei dieser Selbstentfremdung. Wenn Ich meiner selbst vergesse, so bleibt in der Ekstase Ich außer mir etwas Fremdes, Unsagbares: Gott, — so sagen die Mystiker.

Was bei allen diesen überwachen Zuständen auffallen muß, ist die Parallele zu gewissen unterwachen Zuständen. Dennoch kann man nicht versuchen, die Entzückung mit der Träumerei, die Exaltation mit dem Traumschlaf, den Frieden mit tiefer Hypnose zusammenfallen zu lassen. Diesen unterwachen Zuständen fehlt die spontane Aktivität, die immer gesteigerter das Icherlebnis hervortreten läßt. Wenn die überwachen Zustände solche der Produktivität sind, dann sind die wachen solche der Kritizität und die unterwachen Zustände der Rezeptivität. Nimmt man allmähliche Uebergänge aus einem Bewußtseinszustand in den andern an, dann kann man zwischen Hellwachsein und Normalwachsein eine Indifferenzlinie legen und das Hellwachsein als das aktive, das Normalwachsein als das passive Wachsein bezeichnen. Auch auf andere Weise können wir die Unterschiede der überwachen und der unterwachen Zustände verdeutlichen. Wenn wir auch annehmen, daß nur durch Uebergänge aus einem Bewußtseinszustand in den andern schöpferische Gestaltung entspringen kann, so lassen sich doch Menschentypen angeben, für die einer der Bewußtseinszustände immer besonders charakteristisch ist. Das wird dann zur Einfühlung in die Bewußtseinszustände ebenso dienen wie zu verschärfter Beschreibung des religiösen Genies. So ist der Zustand der Ekstase bezeichnend für den Mystiker, die autosuggestiv erzeugte Hypnose für gewisse Quietisten, der friedvolle Zustand für den Heiligen, der Traum, der über den Heiligen offenbart, für seinen Jünger. Die Propheten reden als Entrückte, ihre Gläubigen lauschen zwar nicht im angespannten (natürlichen) Schlafe, wohl aber somnolent im Banne der Wachsuggestion. Dem Künstler besonders eigentümlich ist der exzitierte Zustand, dem Kunstfreund die rezeptive Träumerei, dem Gelehrten ziemt das Hellwachsein, seinem Hörer das Normalwachsein. Wer unterwache und überwache Zustände nicht trennen wollte, der könnte in mancherlei Verwechslungen verfallen. Er könnte den exzitativen Künstler nicht vom verträumten Phantasten unterscheiden, er könnte auch die Menschen, die mit Vorliebe in unterwache Zustände versinken, verwechseln mit denen, die rezeptiv unter dem Einfluß der Virtuosen des Ueberwachseins stehen. Der Hörer des

Gelehrten ist gerade als solcher normalwach, der Philister verachtet außer dem Schlaf alle Zustände, die nicht normalwach sind, weil er sie nicht kennt; der Kunstfreund glaubt träumerisch in ästhetisch realen Welten zu leben, der Phantast kann sich vor seinen gestaltlosen Träumereien nicht retten. Dieser Vergleich der innerlich reichen mit den innerlich armen Menschen ließe sich weiter durchführen, für unser Thema ist das nicht tunlich. Auch für gewisse Völker und Zeiten ist das Ueberwiegen eines Bewußtseinszustandes bezeichnend. So sind die alten Inder ein ekstatisch veranlagtes, die alttestamentarischen Juden ein exaltiertes Kulturvolk, die aufklärenden Deutschen sind hellwach begabte Geister. Und Aehnliches gilt für mythische und reale Persönlichkeiten. So gilt uns der Evangelist Johannes als friedvoller Jünger nach der Schöpfung, die man ihm zuweist. Paulus neigt zur Exaltation usw. Wir schliessen die Uebersicht über die Bewußtseinszustände mit dem Hinweis, daß jenseits von Ekstase und tiefster Hypnose keine Bewußtseinszustände mehr vorkommen. Die Grenzen bezeichnen deutlich genug unser Wissen von vorkommendem Tode in Lethargie und der von den Buddhisten gepriesene Tod im Nirwana, das vollkommene Nirwana.

Es erhebt sich nun die Frage, wieweit wir diese Inhalte, Verbindungen und Zustände nützen können zu einer Charakteristik des religiösen Genies, ob uns die Uebergänge von einem Zustand in den anderen die Eigenart seiner schöpferischen Werke verständlich machen. Dabei wird auch über die unterwachen Zustände noch einiges gesagt werden, was in der Uebersicht wegen der Parallele zu den überwachen Zuständen übergangen worden war. Es wird dort, hoffe ich, noch einleuchtender wirken.

Zunächst unterscheiden wir die überwachen Zustände, die aus sich heraus zur Mitteilung drängen, von den Zuständen, die eine längere schöpferische Entwicklung zustande bringen. Die ersteren eignen meist hochreligiösen Menschen, die anderen nur den großen Stiftern und Umgestaltern der Religionen. Diese eigentlich schöpferischen Zustände teilen sie mit den Künstlern, denen dafür die aus sich redenden (prophetischen und mystischen) Erregungen fehlen. So erklärt es sich, daß wir die Bergpredigt als Kunstwerk werten und doch den, der sie sprach, von keinem psychologischen Standpunkt aus als Künstler betrachten. Er ist es so wenig wie (aus anderen Gründen) der vollendet schildernde Historiker.

Die drei Zustände, die aus sich heraus zur Mitteilung drängen,

sind der ekstatische, der friedvolle und der exaltierte; der Schöpfung dient der exzitierte allermeist, doch kann sie zur Klärung nicht des hellwachen, zur letzten Ausgestaltung nicht des exaltierten Zustandes entbehren. Untersuchen wir zuerst die drei Zustände, die am ausgesprochensten überwach sind. An jeden erscheint eine religiöse Grundeinsicht gebunden, über deren erkenntniskritische Würdigung wir hier nichts ausmachen wollen. Auch wer diese Wahrheiten für Scheineinsichten nimmt, muß suchen, ihre ungemeine Verbreitung und Wirksamkeit psychologisch zu verstehen. Kants Zusammenstellung der Lehren von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit trifft fast geradezu die Einsichten aus den drei überwachsten Zuständen, die in allen Religionen wiederkehren. Der ekstatische Zustand nämlich vermittelt die Erkenntnis Gottes als des Anfangs oder Urgrundes. Diese Einsicht enthält keine dogmatische Fortbestimmung, sie ist nur ein Innewerden. Im friedvollen Zustand erkennt die Seele sich und als das Ziel ihren Frieden. Im exaltierten Zustand erlebt sie sich als frei und willensmächtig.

a) Von der Mystik. Den beiden höchsten überwachen Zuständen ist es gemeinsam, daß von ihnen reden soviel heißt, als sie nicht mehr besitzen. Wer von ihnen ausführlich und wirksam sprechen will, der muß schon diese ersten Erlebnisse zum Ausgangspunkt einer künstlerisch gehaltenen Schöpfung machen, wie etwa Eckehart. Ein anderes ist es, die Einsichten zu umreißen, die ohne weiteres in ihnen als wahr und überzeugend dem Bewußtsein vorschweben, und mehr wollen wir nicht tun. Kritisches Denken waltet in der Ekstase nicht ob; ist dies Denken also alleinige Gewähr für die Realität, dann ist für das Dasein Gottes, das in der Ekstase unwidersprochen und unwidersprechlich gewiß ist, noch nichts gewonnen. Aber die Mystiker behaupten hier gerade eine überwissenschaftliche Einsicht. In der Wissenschaft gibt es kein Innewerden des Wirklichen, kein Zusammenfallen von Erlebnis und Erkenntnis der Dinge. Die Mystik fesselt uns in der Hauptsache da, wo sie dies Innewerden und dies Zusammenfallen behaupten muß, wo ihre Einsicht (wenn sie stichhält) die Erkenntnis der Wissenschaft bereichert, wo sie reine Mystik ist. Reine Mystik will weder etwas erkennen, was sonst auch durch wissenschaftliche Methoden erkannt werden könnte, sonst wäre sie Mantik; sie will auch nichts verwirklichen, was auch durch technische Kunstgriffe zu erreichen wäre, sonst wäre sie Magie. Reine Mystik enthält darum nur einen Grundsatz, den sie durch Verwahrungen vor Mißdeutung bewahren kann: Gott ist Ich. Ihre Verwahrungen lauten etwa: Dieses Ich verfließt nicht mit der Zeit, sondern

die Zeit verfließt für dies Ich. Gottes Gegenwart ist kein Augenblick in der Zeit. Aus diesem einen Grundsatz ergeben sich dann noch einige Einsichten der Mystiker, die alle aus dem Erlebnis der Ekstase verständlich werden. Einmal dies ewige Gegenwärtigsein Gottes, es gewährt uns, daß ein einziger Gott ist. Ferner: dies Ich, das in Gott gegenwärtig gefunden wird, kann nur mein Ich sein, sonst könnte ich nicht bleiben, wer ich bin, und auch Gottes innewerden. Dieses Ich, meine Seele, finde ich im Leben wieder, wo ich gewiß bin, nicht Gott zu sein, wo ich von Gott unterschieden bin. Sofern bin ich Kreatur Gottes, er aber Schöpfer und Erhalter. Der mystische Grundsatz zerfließt also, wie wir sehen, in die verschiedenen mystischen Lehren, sobald wir ihn deuten wollen. Wollen wir von der Ekstase reden, so müssen wir ins wache Dasein zurück. Dann drängen sich Unterschiede, Zeiten und sonstige Bestimmungen der Erfahrung auf. Wollen wir mit diesen Erfahrungen das mystische Erlebnis deuten, so mißlingt dies zunächst; es entspringen die negativen Verwahrungen. Dann aber gelingen einige Grundbestimmungen der reinen Mystik, deren erste wir aussprachen: Ich bin Geschöpf eines Gottes. Hierin zeigt sich eben der Einfluß der Verbannung aus der Ekstase; wenn wir im Wachen von ihr sprechen, müssen wir Gott und Ich unterscheiden. Aus dieser Unterscheidung aber und der Einsicht in ihre schließliche Nichtigkeit entspringen die wenigen Sätze, die wir in mannigfacher Abwandlung bei den Mystikern wiederfinden. Das Ich als das Geschöpf ist seiner Willensrichtung nach demütig und andächtig zu Gott gewandt. Gott aber gütig zum Ich. Wird die Trennung als unerbittlich erkannt, so weiß sich das Geschöpf Ich als sündig, Gott aber als heilig und gerecht.

Daß es dann Gnade ist, wenn ein auserwählter Mensch alles Menschliche und Aeußere ersterben lassen und zum Opfer bringen darf, um die Gemeinschaft von Gott und Ich wieder zu besiegeln und daß damit die Menschheit erlöst wird, ist die Vertiefung, die im besonderen die mystischen Lehren des Christentums vollenden. All diese mystischen Lehren wären unverständlich und in ihrem Dasein, in ihrer Fortwirkung ein völliges Rätsel, wenn wir sie nicht aus dem ganz eigentümlichen Erlebnis der Ekstase heraus verstehen könnten. Daß Ich, seiner selbst vergessen, sich als Fremdes und doch Vertrautes, als Gott erlebt, darin liegt der Grundsatz beschlossen. Daß die mystische Persönlichkeit nach dem Erwachen aus der Ekstase eine tiefe Kluft zwischen sich und dem erlebten Gott vorfindet, ist um so weniger verwunderlich, als gewiß die Sehnsucht nach dem

verlorenen Paradies sich in mühevollen Reproduktionsanstrengungen erschöpft, in Anstrengungen, die erfolglos bleiben, weil alle Erinnerungen blaß, verwaschen und verfälscht erscheinen müssen. Das hat seinen Grund in der Gesetzmäßigkeit, die wir hier wohl, wie bei der Hypnose annehmen müssen, daß wirklich erfolgreiche Reproduktionen aus einem Bewußtseinszustand erst möglich werden, wenn wir in den gleichen Bewußtseinszustand zurückkehren. Die beiden Bestimmungen, die so viele paradoxe Aussprüche der Mystiker erklären, die intime Vertrautheit mit Gott und die tiefe Entfremdung der Seele, ergeben sich aus der psychologischen Notwendigkeit, daß das mystische Genie niemals in seiner Ekstase verharren kann, sondern daß es erwachen muß.

b) Frieden. Ein schmerzloser und wunschloser, von sanfter Lust erfüllter Zustand, in dem Ich sich selbst genießt: daß er genial begabten, darum schmerz- und leidempfindlichen, von leidenschaftlichem Wollen erschütterten Menschen als Ziel aller zeitlichen Wünsche erscheinen muß, ist nicht schwer zu begreifen. Der mystische Zustand der Ekstase hat den Heiligen gesättigt mit dem Erlebnis, das ihm als Erkenntnis des Urgrundes oder Anfangs gilt. Er hat bald gelernt, daß er auf diesen Genuß als irgendwie dauernde Seligkeit verzichten muß. Der stark individualisierten Persönlichkeit muß auch der Zustand des Friedens genügen, wo die Seele sich der Gottheit nicht entfremdet fühlt, wo sie der sogenannten Gotteskindschaft sicher ist. Sein waches und kritisches Denken wird zwar die Ekstase als Gemeinschaft mit Gott höher bewerten, als den Frieden der Seele; aber als Ziel des Menschen wird der Heilige diesen Frieden mit beweglichen Worten predigen. So predigte Franziskus in einer höchst gewalttätigen Welt den Frieden mit einem Erfolge ohnegleichen. Von diesem Ziele sprechend findet er Töne der ergreifenden Sehnsucht. Warum der Sehnsucht? Weil auch der Zustand des Friedens keine dauernde Gabe ist, weil auch sein Bild in der Erinnerung verblaßt, weil im Wachen nur ein Wissen übrig bleibt von der Kluft zwischen dem Verlorenen und dem jetzigen Zustand. Aus dieser Stimmung heraus fließen in die Reden solcher Heiligen die lebhaften Schilderungen ein vom Elend der kampferregten und rastlosen Welt und heben kontrastierend das Ziel hinaus über die Not des Alltags, wo es dann um so inniger wünschenswert erscheinen, die ganze Willensrichtung durchgreifend beeinflussen muß, aber nicht nur die Willensrichtung. Auch eine Einsicht scheint uns der friedvolle Zustand zu schenken. Je öfter das Ich sich in den Hafen des Friedens flüchtet, um so inniger fühlt es sich überzeugt, daß es sich

nicht verlieren kann, daß es nicht nur in sich ausruht, sondern daß es in sich dauernd und unbewegt ruht. Es erlebt zwar mancherlei, was außer ihm von der Zeit betroffen und verändert wird, das Ich selbst fühlt sich im Zeitverlauf unberührt und unverändert. Außer ihm verfließt manches in der Zeit, aber was das Ich erlebt, ist, daß vieles auch in ihm verfließt — vieles, wie selbst die getröstete Stimmung — es selbst aber verfließt durchaus nicht. Die Zeit verfließt für es. Die Dauer des Basalts hat es als Täuschung erkannt, das Ding zersplittert, weil es in der Zeit dauert, die für das Ich verläuft. Im Zustand des Friedens muß dem Ich der Gedanke fern bleiben, daß die Zeit für ein anderes Ich verfließen könnte und in dieser Zeit das eigne Ich. Vielmehr erlebt sich im Frieden das Ich als dauernd nicht in der Zeit, sondern außerhalb der Zeit. Andere Ich sind ihm brüderlich oder schwesterlich; das will sagen, aus der Ekstase ist ihm erinnerlich, daß dies eigne Ich und — so schließt es — die andern Ich letzthin in Gott ruhen und daß sie Gott wären, wenn nur wegfiele, was in der Zeit und außer ihnen dauerte oder verflösse. Deshalb schwindet im friedvollen Zustande alle Furcht vor dem Tode; denn der Tod im Frieden kann die mystische Seele nur zu dem machen, was sie ist, zu Gott; man versteht, daß deshalb ein »versöhnter« Zustand gerade im Tode als überaus wichtig gefordert wurde. Man sieht auch, wie wenig diese Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele zu tun hat mit den Fragen, ob dieses Ich, das sich das allervertrauteste ist, eine Substanz sei, und ob die Zeit als ideal oder real zu begreifen wäre.

c) Wenn wir ausführten, daß der ekstatische Zustand und der friedvolle dem religiösen Genie eigentümlich sind und nicht dem künstlerischen, so liegt uns dennoch fern, etwa dem Michelangelo die Fähigkeit zu mystischer Versenkung abzusprechen. Wir unterscheiden nur Michelangelo als schaffenden Künstler von Michelangelo dem großen Frommen. Aehnliches kann man ausführen, wenn man würdigt, was an schöpferischer Gestaltung die Exaltation leistet. Ekstase, Friede und auch Exaltation betrachten wir als schöpferische Zustände, weil in ihnen Einsichten aufdämmern, die ohne sie verborgen bleiben müßten. Nehmen wir so die Exaltation als aus sich heraus redenden, zur Schöpfung drängenden Zustand, so nennen wir vorzüglich die Propheten exaltiert, wir finden, daß dieser Zustand sie besonders kennzeichnet. Deshalb können wir doch später zeigen, daß der Künstler, um seine Schöpfung in die Welt zu setzen, nicht ohne Exaltation auskommt. Auch ist der Unterschied von Künstlern und religiösen Genies nicht verwischt,

wenn sich herausstellt, daß die großen Schöpfer religiöser Weltansichten bei der Ausgestaltung künstlerhaft gewirkt haben. Darum betrachten wir zuerst die Exaltation, sofern sie prophetische Exaltation ist, wie wir die Ekstase und den Frieden betrachtet haben, nicht um den Bewußtseinszustand nochmals zu charakterisieren, sondern um seine produktive Leistung zu beschreiben. Später werden wir der Exaltation auch im Zusammenhange größerer schöpferischer Prozesse begegnen.

Von allen Zuständen drängt die Exaltation am meisten aus sich heraus zur Rede oder zu sonstiger Gestaltung in Bild und Schrift. Es ist der Zustand des abschließenden kreativen Aktes, als solchen finden wir ihn bei allen genialen Persönlichkeiten auf dem Höhepunkt der schöpferischen Tätigkeit. Dieser Rededrang erfolgt höchst entschlossen und aktiv und doch wieder hemmungslos und unaufhaltsam. Willenszwangshandlungen sind es, wenn die Propheten in donnerndem Pathos ihre Visionen berichten, an welchen den anwesenden Gläubigen, wie den Predigern selbst, jeder Zug bedeutungsschwer ist. Willenszwangshandlungen führen den Apokalyptikern die Feder, wenn sie sich in leidenschaftlicher seelischer Erregung ihre kunstvollen Bilder entwerfen, die doch wieder im tiefsten Grunde so unkünstlerisch, so allegorisch sind, daß sie geschmacklos wirken, wenn man die Gedanken und Deutungen nicht weiß, die den Apokalyptiker bewegen. Seien es nun gedankengesättigte Kunstwerke, seien es gedankenübersättigte »Offenbarungen«, immer klingt der exaltierte Zustand mit der Auswirkung der schöpferischen Gebilde ab. Ja, gerade der Uebergang aus der Exaltation ins müde Wachen scheint uns berücksichtigt werden zu müssen, wenn man solche Leistungen entschlossenen und angespannten Wollens erklären will. Wir verstehen dann, wie gewisse Scholastiker die Phantasia als entschlußerregend behaupten konnten.

Die visionären Inhalte des exaltierten Zustandes sind so mannigfaltig, daß man wohl jeweils aus ihnen religiöse Einsicht ablesen kann, daß man aber nicht imstande ist, diese Erleuchtungen im selben Sinne der Exaltation zuzuordnen, wie der Ekstase die Innenwerdung des Urgrundes und dem Frieden die Gewißheit der Seele. Diese beiden Erkenntnisse sind an den Zustand so gebunden, daß sie mit ihm unentrinnbar wiederkehren. Die einzelnen Visionen aber wechseln mit jeder Exaltation. Dennoch entspringt auch aus diesem Zustande eine gewisse Ueberzeugung, die sich festigt, so oft er wiederkehrt. Es ist die Selbstgewißheit des freien Willens. Daß die exaltierte Persönlichkeit sich frei fühlt, liegt an verschiedenen

Eigentümlichkeiten ihres Zustandes. Weil sich der Exaltierte in seiner Welt losgelöst erlebt aus der allen gemeinsamen Welt, so erlebt er auch keinerlei Motiv, das aus dieser versunkenen Welt, das von außen her stammte. Die Motive seines Handelns liegen ferner meist in der Vergangenheit, die Hoffnungen, die ihn treiben, in der Zukunft. Beide sind für den Exaltierten völlig ausgelöscht; er geht in der Gegenwart auf. Als Ursprung alles dessen, was er tut, erlebt er nichts, als das eigene entschlossene Ich. Alle Ueberlegungen, die seinen Entschluß bestimmen oder hindern könnten, sind gleichfalls ausgeschaltet. Mit der Ueberwindung der äußeren Welt sind ihm auch deren feindliche Gegenkräfte verborgen. So ist ihm nichts gegenwärtig, was an Motiven, Gründen, Hindernissen und Ursachen sein Handeln beeinflussen könnte. Dennoch erlebt er sich entschlossen mitten im aktivsten Handeln, dennoch hat er sein Ich niemals so intensiv als Quelle seiner Taten gefühlt. Die Persönlichkeit als alleiniger Ursprung ihrer Taten fühlt sich im weitesten Sinne frei.

Im Unterschiede zur Ekstase, zum Frieden und zur Exaltation bietet der exzitierte Zustand aus sich heraus keinerlei religiöse Grundeinsicht. Auch taugt er nicht allein zur Vollendung einer künstlerischen Schöpfung, aber er ist in seiner Wiederkehr unentbehrlich zur Entstehung und zur Heranreifung solchen Werkes. Aus diesen Gründen behandeln wir ihn nicht gesondert, sondern schließen hier die Uebersicht über die schöpferischen Eigenschaften der drei aus sich heraus redenden, höchst überwachen Zustände und wenden uns zu einer Analyse des Vorganges künstlerischer und kunsthafter Schöpfung. Damit werden wir nach so vielen Unterschieden auch Gemeinsamkeiten entdecken, Erlebnisse, die mit verschieden deutlicher Ausprägung allen produktiven Menschen von genialer Veranlagung begegnen mögen. Daher beziehen wir uns auch ganz gelegentlich auf religiös indifferente, aber geniale Menschen. Die Darstellungen des schöpferischen Vorganges als eines psychischen Prozesses bringt es noch mehr als bisher mit sich, daß wir die Symptome des Zustandes durchaus voraussetzen und uns nur fragen, was aus dessen Verharren, dessen Verschwinden und aus dem Uebergang eines Zustandes in den andern für den Fortgang der Kreation wichtig ist. So betrachten wir die Exzitation zunächst als den empfänglichen Zustand, dann in der Heranreifung und endlich die Exaltation als Zustand abschließender Vollendung. Rezeption und Kritik werden dabei nicht vergessen, weil sie erst beenden, was im exzitierten Zustande beginnt.

1. Der empfängliche Zustand. Anders als die Exaltation drängt

der exzitative Zustand der genialen Menschen durchaus nicht zur Verlautbarung, im Gegenteil, er ist geneigt, ihn zu verbergen, sobald er zu kritischer Besonnenheit zurückkehrt; denn von den Erlebnissen dieses rauschhaften Zustandes ist ihm doch so viel erinnerlich, daß er die Unreife und die Fragwürdigkeit der angeeigneten Bilder und Situationen einsieht und ein Bedürfnis nach Ausreifung erfährt. Höchstens bei überreizten Künstlern kann die Exzitation sofort in Exaltation übergehen; dann entspringen bestenfalls Aphorismen oder Fragmente, die sich dem Versuche einer weiteren Bearbeitung gegenüber meist spröde verhalten. Für die Ausgestaltung des religiösen Weltbildes hat die Entzückung (Exzitation) anderes zu bedeuten. Die eindringliche Wirkung des Kunstwerkes und die systematische Abgeschlossenheit und Rundung philosophischer Weisheitslehre bezeichnen beide die großen religiösen Weltanschauungen. Sind diese Lehren konzipiert in einem Zustande der Exzitation, dann gewinnen sie Geschlossenheit durch die Loslösung der angeeigneten Situation und Eindrucksfähigkeit, weil die konzipierten Bilder durchdrungen sind mit höchst individueller Stimmung. Man denke an die buddhistischen Predigten über das Elend des lebendigen Daseins, die so künstlerisch überzeugend waren, daß sie kultivierte Fürsten zu Asketen machten. Für den religiös Genialen aber hat die Entzückung noch mehr geleistet. Weil die losgelöste Situation höchst beachtet von konzentrierter Aufmerksamkeit vorschwebt und unangefochten bleibt von allen störenden Wahrnehmungen und Vorstellungen, ja auch von aller Kritik, darum prägt sich diese ästhetisch-reale Welt ganz unauslöschlich dem Gedächtnis ein. Das hat einmal die Wirkung, daß dies Weltbild bei allen Gelegenheiten — wenn auch abgeblaßt — reproduziert wird und so die ganze Gesinnung des schöpferischen Menschen immer sicherer beherrscht. Für die Schöpfung selbst aber hat das die Wirkung, daß das konzipierte Bild allzeit bereit steht, wenn der gestaltende Prozeß fortschreitet, daß es auch nach Jahren nicht mühselig rekonstruiert zu werden braucht, wenn ein Bedürfnis danach ruft. Es ist allzeit reproduzierbar. Schließlich aber — und das ist für uns wohl das wichtigste — wirkt das konzipierte Weltbild nach, auch wenn es vergessen wird. Was uns tags zuvor angestrengt beschäftigt hat, die Leistung, die wir des Abends unterbrochen haben, finden wir stets am nächsten Morgen irgendwie verändert, oft weiter fortentwickelt, ohne daß wir uns über diesen Prozeß irgendwie bewußte Rechenschaft geben. Die theoretische Erklärung dieser unableugbaren Tatsache ist hervorragend schwer, im schöpferischen Prozeß

werden wir kaum ohne ihre Anerkennung auskommen. Wenn aber ein Bewußtseinsinhalt geeignet ist zu dieser unterirdischen Auswirkung, so ist es das angeeignete Weltbild, das, wie nichts anderes, geradezu gewaltsam dem Gedächtnis eingeprägt wird. Was dem empfindsamen, aber schöpferisch nicht begabten Menschen ein erschütterndes, aber vorübergehendes Erlebnis ist, das wird dem schöpferischen Menschen zum unauslöschlich eingeprägten Ausgangsbilde seiner Schöpfung. So ein Augenblick mag es für Jacopone da Todi, den franziskanischen Dichter, gewesen sein, als er das Bußgewand auf dem Leichnam seiner Gattin entdeckte. Erst im asketischen Leben, das er erschüttert von diesem Eindruck suchte, beginnt seine Dichtung sich zu entfalten.

Wenn eine geniale Schöpfung wirklich im Zustande der Exzitation konzipiert wird, dann ist es auch kein Zufall, daß die Rede des religiösen Genies auch im buchstäblichen Sinne anschaulich ist, daß sie mit besonderer Vorliebe wieder und wieder zum Gleichnis zurückkehrt; denn mehr als das diskursive Denken haftet das geniale Nachsinnen am Bilde.

2. Die Heranreifung. Nicht im Wachen spürt der schöpferische Mensch recht eigentlich die Nachwirkung des exzitierten Zustandes, wenn man von der Ermüdung absehen will, die nach gewaltsamen seelischen Anspannungen unvermeidlich einsetzt. Da es sich bei dieser Ermüdung aber höchstens um Tage, bei der Fortwirkung des konzipierten Weltbildes aber vielleicht sogar um Jahre handelt, kommt es auf diese Zustände der Mattigkeit wenig an; es sei denn, daß sie jenen Zustand vorbereiten, der einer Nachwirkung der Entzückung günstiger ist, als alles Wachen, nämlich die Träumerei. Im Wachen ist der schöpferische Mensch, wie jeder andere, den mannigfachen Eindrücken des Tagesdaseins unterworfen, die ihm im Sinn seines Werkes vielleicht als Störung erscheinen mögen, die aber seinen Organismus ausruhen, fast möchte man sagen heilend beeinflussen können. Wie wir uns nun im traumlosen Schlafe eine Fortwirkung begonnener Arbeit denken sollen, bleibt schwer zu beantworten, in der Träumerei ist es verständlich. Da erhaschen wir Bruchstücke solcher Entwicklungsreihen. Immer in solchen Fällen finden wir, wie in den Komplex des angeeigneten Bildes alles das einströmt, was auch nur irgendwie mit dessen Einzelheiten assoziativ verbunden ist. Vieles, vieles strömt da herbei, was im Sinne der Schöpfung unbrauchbar ist, und was ausgeschaltet werden muß; doch zu solcher Reinigung ist der Zustand der Träumerei recht wenig geeignet. Aber da tun sich auch Kombinationen, Verbindungen

und Einfälle hervor, die allen Zusammenstellungen und Vergleichen kritischen Nachdenkens entgehen müssen, so unwahrscheinlich, fernliegend sind sie und eben deshalb tiefsinnig und fruchtbar nach einer Klärung. Bei alledem sind natürlich auch die Assoziationen, womit die Einzelheiten des konzipierten Weltbildes verklammert und verhaftet sind, weit mehr geistiges Eigentum des schöpferischen Menschen, als die Kombinationen der Wissenschaft, sofern diese nicht auch aus genialen Einfällen entspringen. Reifen solche Einfälle bis zur wirksamen Rede, dann wohnt ihnen deshalb auch eine ganz andere mitreißende Gewalt inne, als dem nüchternen Vortrage der erkennenden Wissenschaft. So erklärt sich aus den Eigentümlichkeiten der schöpferischen Konzeption der durchgreifende Einfluß der genialen Einfälle auf das Leben der Menschheit.

Eine weitere Entwicklung als die Bereicherung des angeeigneten Weltbildes mit herbeiströmenden Assoziationen ist vom Zustande der Träumerei nicht zu erwarten. Zur weiteren Heranreifung der Schöpfung ist erneute Exzitation vonnöten, zu dieser eine Reproduktion des bereicherten Weltbildes im Wachen, dafür ein Reproduktionsmotiv. Ein solches Reproduktionsmotiv wird höchstwahrscheinlich nur im Wachen begegnen, weil nur aus diesem Zustande die gemeinsame Welt der Wahrnehmung zugänglich ist. Die Situation, die geeignet ist, als Reproduktionsmotiv in das seelische Geschehen einzugreifen, wird der konzipierten Situation in irgendeinem auffallenden Merkmal gleichen. Worin, das hängt ganz von der Besonderheit der Schöpfung und des Schaffenden ab und läßt sich nicht vorherbestimmen. Jedenfalls erweist das Reproduktionsmotiv seinen Einfluß, wenn bei der Reproduktion der Wachzustand wiederum in Exzitation übergeht, bei der allein die Reproduktion, das Erinnerungsbild treu sein kann. Treu sein, das kann ja bei keinem Erinnerungsbild heißen wollen unverändert, es heißt nur gleich lebhaft. Der Strenge nach ist jedes Erinnerungsbild irgendwie verfälscht. Fragt sich, in welcher Richtung dieses Erinnerungsbild der angeeigneten Situation verschoben sein muß. Einmal wird nur ein Teil des konzipierten Bildes sich verwirklichen können, denn jeder Teil bringt ja allerhand den Umfang des Bewußtseins belastende eng verbundene Assoziationen mit. Dieser Teil und die mitgebrachten Assoziationen unterliegen dann sofort weiter tiefgreifenden Umbildungen. Welcher Teil des Weltbildes bevorzugt ist, das wird abhängen davon, welcher dem Schaffenden am meisten am Herzen liegt, welcher seine lebhaftesten Stimmungen gerade für sich hat, ferner davon, welcher Teil des

Reproduktionsmotivs besonders hervorstach, endlich davon, welcher Teil die engstverbundenen Assoziationen vorfand. Diese Assoziationen können sich unter den ganz veränderten Bedingungen wohl nur so im Bewußtsein halten, daß sie sich den in der Exzitation waltenden Bedingungen unterwerfen. So muß in einem Klärungsprozeß alles das wegfallen, was an Bildern nicht übersichtlich zu einer wohlabgewogenen und in sich gegliederten Anschauung organisch zusammenwachsen kann und was an Gedanken sich nicht einem wohlgeordneten, logisch eingeteilten, systematisch zusammenhängenden Aufbau unterwerfen kann. Die passenden Gedanken ordnen sich, die fügsamen Bilder verschmelzen nach den formalen Gesetzen, die in ästhetischer oder systematischer Gestaltung sich immer wieder durchsetzen. Wie ein Teil der Gesamtlehre, so reifen nacheinander die weiteren heran. Ein Einfall nach dem anderen gelingt so dem genialen Menschen, und ist seiner Gedächtnisveranlagung nach die Kluft zwischen den einzelnen Zuständen besonders tief, reißt der Faden der Erinnerung zwischen ihnen besonders leicht ab, dann erlebt er den Einfall, als freisteigend oder als Eingebung.

Mit dem ausgebildeten Einfall ist die Heranreifung des zu Schaffenden keineswegs vollendet; es fragt sich, wie die feinen Uebergänge zustande kommen, die von der Sünde auf die Gnade, vom Leiden auf die Erlösung hinüberweisen. Gerade in den Uebergängen von einer Lehre des religiösen Genies zur anderen offenbaren sich Feinheiten, die methodischem Nachsinnen nicht leicht aufgehen. Um sie zu verstehen, müssen wir uns klar machen, was im angespannten Traumschlaf des Genies vor sich geht. Hatten sich in der Träumerei von außen her Assoziationen angesponnen, die den Einfall reich machten, so wächst mit fortschreitender Heranreifung die Aussicht, daß die Bande der Assoziation einen ausgebildeten Einfall an den anderen knüpfen. Dazu ist ein unterwacher Zustand geeignet, der mit der Exaltation gemein hat die größere Enge des Bewußtseinsumfangs und die intensive Verschmelzung der Teilinhalte miteinander, dem aber die ganze zum Abschluß drängende Willensenergie des parallelen überwachen Zustandes fehlt. Dieser Zustand, der gegen den Zustrom äußerer Assoziationen verschlossener ist als die Träumerei, ist der angespannte Schlaf. Dieser Zustand, den wir angespannten Schlaf nannten, kann sich zweifach ausleben. Man kann langschlafende Genies (Typus Descartes) und kurzschlafende (Typus Napoleon Bonaparte) unterscheiden. Was dem einen an Ruhe abgeht durch die Anspannung im Schlafe, das ersetzt der durch dessen Dauer. Der andere sucht in kurzem Schlafe die Ruhe, die er bei nächt-

lichem Hinbrüten über seinen Plänen nicht finden kann. Je enger sich nun die Assoziationen zwischen den einzelnen Teilen, zwischen den einzelnen Einfällen zur Gesamtweltanschauung schlingen, um so mehr fallen die weniger fest verbundenen Assoziationen aus dem wachsenden Gebilde heraus. Schließlich ist durch Verbindungen, die das Wachen nicht stiften kann, weil es aus einem Reichtum wählen müßte, der ihm unerschöpflich ist, jede Einzelheit so eng mit der andern verbunden, wie nur im Kunstwerk, und ebenso sinnreich, weil die spätere Exzitation auf die Einfälle klärend einwirkt. Diese Heranreifung kann dauern, bis alle Glieder der organischen Schöpfung unlöslich miteinander verbunden und verwachsen sind. Damit entsteht weiteren Reproduktionen im Zustande der Exzitation ein großes Hindernis. Jeder Einfall wird unweigerlich zum Reproduktionsmotiv für den nächsten, der ins Bewußtsein nachdrängt. Die Ueberschreitung der Schwelle müßte ihm gehindert werden, wenn die Exzitation fortbestehen sollte und mit ihr das ruhige Vorschweben der Einfälle. Gerade dies Andrängen des nächsten eng assoziierten Einfalls kann aber nicht verhindert werden. Infolgedessen entsteht eine psychische Stauung und mit ihr der Drang zur Verlautbarung des ersten Einfalls. Die psychische Stauung läßt den Entschluß reifen, mit der eigentlichen Kreation in Bild oder Rede zu beginnen, und dieser Entschluß wird verstärkt durch das unaufhörliche Nachdrängen aller weiteren herangereiften Einfälle. Bald muß der Schaffende diesem übermächtigen Drängen durchaus nachgeben und zugleich mit Aufgebot aller Willensenergie arbeiten. Er ist aktiv in einer Willenszwangshandlung. Das alles macht uns völlig deutlich, daß eine Reproduktion der herangereiften Einfälle über die Exzitation hinaus in die kreative Exaltation drängt.

Hatten die Einfälle im exzitierten Zustande die ihn ursprünglich bezeichnenden angeeigneten Wahrnehmungen ersetzt (bei Richard Wagner pseudohalluzinatorisch), so drängten sie so wenig wie das losgelöste konzipierte Weltbild zum eigentlichen Schöpfungsakte in Rede oder Kunstgebilde. Erleiden die Einfälle aber im exaltierten Zustande ihre letzte Zusammenfassung und Klärung, dann drängen sie auch zur Ausgestaltung, die in einer Willenszwanghandlung verläuft, wie die prophetische »inspirierte« Kundgebung (man vergleiche hiezu Nietzsches Aeußerungen über den inspirierten Zustand, in dem er seinen prophetisch gehaltenen Zarathustra niederschrieb). Nach solcher Ausgestaltung endet, das sahen wir schon, die Exaltation; dieser Zustand »erschöpft« sich. Findet sich alsdann der geniale Mensch erwacht vor seinem Werke, so macht es ihm ganz den

Eindruck von etwas Fremdem, ihm von außen zuteil gewordenen. Das liegt einmal daran, daß dem exaltierten Zustand kritische Besinnung und Selbstbeobachtung mangelt; dann daran, daß die Erinnerung an das vergangene Erlebnis matt und verwaschen ist, weil zwischen den Bewußtseinszuständen der Faden leicht abreißt, den das Gedächtnis knüpft; schließlich daran, daß die natürliche Ermüdung und die Armut des wachen Gefühlslebens dem Menschen vorspiegelt, er sei aus sich heraus solch hinreissender Stimmungen gar nicht fähig; damit begabt zu sein, sei übernatürliche Gnade. Das ist nicht zu verwundern, wenn man annimmt, daß ohne kritische Besonnenheit aus dem exaltierten Zustand magische Weltbilder entstehen. Dem aufgeregten Vorstellungsleben eignen all die Verläufe, die man vom wirklichen Leben nicht erwarten kann, ohne dem Zauberglauben zu verfallen. Da gehorcht im Vorstellungsleben mancher tote Gegenstand jeder Laune des Wünschens, da verwandeln sich Dinge ineinander oder sie vervielfältigen sich, auch verschwinden sie mit oder ohne Geheiß, da ist es ein Leichtes, das man durch meterdicke Mauern hindurch sieht und auf tausend Meilen vieles deutlich erkennt, da fliegen die schwersten Dinge durch die Luft usf. Je geistiger und reiner aber die Religionen werden, um so mehr dient dieser ganze Spuk dem Gedanken, da erinnern die Züge der immer mehr vermenschlichten Vorstellungsreihen an Weisheiten, die ohne sie vielleicht dem Gedächtnis verloren geblieben, die vielleicht niemals zum Einfall geworden wären. Fremd also steht der erwachte Schöpfer seinem Werke gegenüber, seine rege Begabung stellt sich sofort beobachtend dazu. Jetzt erst werden der Kritik die Zügel schießen gelassen. Dem großen Kunstwerk gedeiht in solchen Augenblicken aus der Selbstkritik mehr als aus allen Kritiken der Kunstfreunde. Viel Selbstzucht und geistige Kultur muß hier dem schaffenden Menschen dienstbar sein; vielleicht geht sonst gerade die Zeit verloren, wo die Entscheidung darüber fällt, ob sein Werk nur ihm oder auch der Nachwelt gehören wird. Für den Erfinder beginnt hier jahrelanges Experimentieren. Was wir in Religionen die reinere Geistigkeit zu nennen pflegen, die Klärung von allem Zauberhaften, Spuk- und Traumhaften, von wirr phantastischen Jenseitsbildern, das verdanken wir der kritischen Selbstbesinnung des religiösen Genies. Wenn man schätzen lernen will, was solche Selbstzucht der tiefsten religiösen Menschen leisten kann, dann vergleiche man, was die Darstellung Meister Eckeharts vor den Schilderungen Seuses, was vor den Phantasmen der Apokalypse das Gleichnis vom Zöllner und Pharisäer voraus hat.

Daß der kritisch geklärte Stoff in neue Konzeptionen wieder eingeht, kann nicht ausbleiben. In dem Augenblick einer solchen Aufnahme verhält sich der schaffende Mensch seinem eigenen Werke gegenüber nicht anders, wie der Kunstfreund dem Kunstwerk, der Jünger der Lehre seines Stifters gegenüber. Dieser rezeptive Zustand ist auch für den Schaffenden als unterwach anzusehen. Die gläubige Hinnahme dessen, was man selbst nicht prüfen kann, steht wohl überall im menschlichen Leben mehr unter dem Einfluß der Suggestion, als man zu beachten gewöhnt ist. Ob solcher Glaube nachträglicher Prüfung standhalten kann, ist eine erkenntnistheoretische Frage, die nicht zu unserem Thema gehört. Schon beim Genuß einer Dichtung leben wir in einer ästhetischen Welt, die uns während dieses Genusses als real erscheint, mehr als im Traume. Daß dabei eine fortwährende Kritik »Das ist ja eigentlich unmöglich« bewußt mit vorschwebt, widerläuft aller Erfahrung. Vielmehr ist unter der milden und gewohnten Suggestion des Künstlers diese Kritik geradezu ausgefallen und auf diesem Ausfall beruht der erquickende Glaube an die Wunderwelt (auch des realistischen) Künstlers. Deutlicher noch wird dieser befangene Glaube, der während der Dauer jeder ausgesprochenen Rezeption anhält, an allen, die Wundererzählungen für wahr hinnehmen. Wunderberichte werden am besten von denen geglaubt, die nicht in der Lage sind, sie nachzuprüfen; trotzdem das Geschehnis unvereinbar ist mit der Gesamtheit der bisherigen Erfahrungen. Wenn man annimmt, daß dies Fürwahrhalten in einem suggestiv beeinflußten Partialwachen geschieht, dann verliert es viel Ueberraschendes. Am fruchtbarsten für den schaffenden Genius wird Stimmung und Zustand der Rezeptivität, wenn damit das eigne kritisch geklärte Werk von neuem eingeht in einen Prozeß der Produktivität im Wandel der Bewußtseinszustände.

Wie lange die einzelnen Phasen dieses Schaffensvorgangs im Verhältnis zueinander und im ganzen genommen dauern, das hängt ganz vom Inhalt und vom Urheber der Schöpfung ab. Die größten Verkürzungen und Dehnungen können nichts Ueberraschendes haben; schon, wenn man bedenkt, daß mannigfache äußere Erlebnisse ungerufen kommen müssen, und ferner, daß die empfindliche Seelenverfassung oft ohne Anregung bleibt, daß ebenso manches Erlebnis ohne Wirkung bleibt, weil die seelische Gesamtverfassung ihm nicht entgegenkam — vom Umfang des Werkes gar nicht zu reden.

So etwa malt sich uns das Bild des schöpferischen Menschen, wenn wir den Aeußerungen nachgehen, die er uns über sein Tun hinterlassen hat, wenn wir den Künstler gleichermaßen und den Heiligen

anhören. Eine umfangreiche Aufgabe harrt unser, wenn wir aus allem lernen wollen, was uns die Geschichte darbietet und wenn wir allen Einzelheiten nachspüren. Erstaunlich genug ist ja die Uebereinstimmung, die man bei den großen Mystikern aller Zeiten findet; auch haben wir den Vorzug, daß geniale Religiöse von feinster Selbstbeobachtungsgabe unschätzbare Analysen aufgezeichnet haben. Man denke nur, wie brahmanische und buddhistische Lehrer alle Stationen auf dem Wege zur heilsamen Ekstase liebevoll ausgemalt haben, wie Augustin ebensowohl die Zweifel der hellwachen Kritik und den Frieden der Seele bekennt, was Plotin von der geistigen Schönheit und der strengen Einheitlichkeit ihrer Gebilde lehrt, was allein Eckehart uns über die mystische Willensbildung verrät. Man vergesse nicht, was Spinoza über produktive Phantasie in der emendatio intellectus analysiert hat. Und das ist doch nur die eine Seite der »völkerpsychologischen« Aufgabe. Sind uns nicht Augenblicksbilder aus dem Künstlerleben ebenso lehrreich. Schubert unter seinen Freunden vom Rausch der schöpferischen Exaltation hingerissen, unter den Zechenden Melodien aufzeichnend. Richard Wagner, dem seine Gestalten aus einem Nebel auftauchend zuflüstern. Nietzsche in überstürzter Hast Fragmente hinwerfend. Goethe im Sturm leidenschaftlichen Halbunsinn vor sich hinsingend.

Gegenüber all diesem Reichtum sucht man unwillkürlich nach Vereinfachung. Der Wunsch wird rege, um genauer zeichnen zu können, einzelne Bewußtseinszustände künstlich loszulösen, womöglich zu erzeugen.

Der überreiche Inhalt müßte künstlich verarmt werden, methodisch wäre eine künstliche Exzitation herbeizuführen. Das ließe sich mit den Hilfsmitteln der experimentellen Psychologie wahrscheinlich möglich machen. Wie immer in den Anfängen solcher Forschung, würden die ersten Ergebnisse arm ausfallen, dem Fernerstehenden würden sie mutmaßlich platt vorkommen. Aber wir haben die Furcht, lebensfremd zu werden, verlernt. Aus den abstraktesten und theoretischsten Experimenten haben wir lebensnahe Erkenntnis meist dann gewonnen, wenn man es am wenigsten vermutet. Den hohen Flug, der ersten Entwürfen und Erkundungen taugt, müßte man verzichtend aufgeben. Man kann nicht schaffende Genies ins Versuchszimmer sperren. Aber wir könnten zunächst achthaben, in welchen Versuchsreihen ein schwacher Wandel des Bewußtseinszustandes auftaucht. Sobald nur einmal die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt wird, dürfte uns dergleichen oft genug begegnen. Und das ist sicher, das Problem verdient stetige Bearbei-

tung. An Versuche über phantastische Vorstellungen (nach Segal), an Versuche über Subjektivität oder Objektivität von Sinneseindrücken (nach Külpe und Rieffert), auch an verwickeltere Wahlversuche (nach Honecker), ließe sich anknüpfen. Als Versuchsperson habe ich den Wandel des Bewußtseinszustandes, vorerst in engen Grenzen, oft genug erlebt. Scheuen wir uns nicht, mit den schlichtesten und ärmsten Inhalten zu beginnen. Eines Tages könnte sich uns unversehener Reichtum auftun, und wir wären dann über die ersten Vorentwürfe hinaus.

Ueber Nachahmung und Nachfolge.

(Ein Beitrag zur Phänomenologie und Psychologie des religiösen Erlebnisses.)

Von

Privatdozent Dr. Aloys Fischer in München.

---

1. Eine kritische Vorbemerkung aus dem Problemkreis der Ethik.

Eine rein formale Ethik, wie sie seit Kants umfassender Kritik des sittlichen Urteils für allein »wissenschaftlich« und beweisbar gilt, koordiniert einer rein formalen Logik, kann nicht beweisen, daß es Sittliches gibt, daß in der Wirklichkeit einzelne »gute« Handlungen, Gesinnungen, Personen vorhanden sind; sie erschöpft sich in der Analyse der Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn eine konkrete Einzelheit auf die Beurteilung als gut Anspruch haben soll. Und sie faßt diese Bedingungen in ein formales Sittengesetz zusammen, dessen rationalistische Abstammung sich deutlich in dem wesentlichsten Momente, der Forderung der Allgemeingültigkeit verrät. Wie es im Sinne von Wahrheit liegt, daß wahre Sätze (einzelne Wahrheiten) nicht nur für dich und mich, für die Gegenwart oder eine Gattung erkennender Subjekte, die Menschen, wahr sind, sondern überzeitlich und überindividuell gelten, so ist auch das Gute ein Allgemeingültiges und Gesetzmäßiges, dessen Linie den Menschen vor dem Selbstwiderspruch in seinen Handlungen schützt. Nimmt man noch die eigentlich juristische, unpsychologische Anschauung der Aufklärungsphilosophie hinzu, daß nur die Handlung Objekt der sittlichen Beurteilung sei, so wird es unvermeidlich, deren sittlichen oder unsittlichen Charakter in dem einzigen Stücke, das an ihr verallgemeinerungsfähig ist, zu verankern, in der Maxime, der sie entspringt; denn die Handlung als Vollzug einer Bewegung oder als Akt eines vorziehenden Wollens ist entweder gar nicht oder doch nicht in allen Fällen so beschaffen,



daß man ihre beliebige Wiederholung an einer beliebigen Zahl von Subjekten, ihre Verallgemeinerung also, auch nur fingieren kann.

So kommt Kants Sittengesetz zustande, der Imperativ: »Handle so, daß du wollen kannst, daß die Maxime deines Wollens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werde«. Abgesehen von dem juristischen Geist der Behandlung, der den sittlichen Phänomenen wenig angemessen ist und sie durchweg in äußerliche Fakta vergröbert, beruht also Kants (und mit ihr jede) formale Ethik auf zwei scheinbar selbstverständlichen, jedenfalls immer wieder als selbstverständlich hingenommenen Voraussetzungen, nämlich darauf, daß das Objekt der sittlichen Beurteilung entweder ausschließlich oder doch in der ursprünglichen Intention der ethischen Prädikate die Handlung ist, zum andern darauf, daß bei den inhaltlichen Widersprüchen der Moralen die Sittlichkeit ebenso notwendig in einem formalen Moment stecken müssen, wie die Wahrheit.

Diese beiden Annahmen, bisher mit der Sorglosigkeit hingenommen, mit der uns die Sicherheit von Axiomen erfüllt, sind in letzter Zeit stark erschüttert worden. Die Phänomenologie des Wertbewußtseins hat immer zahlreichere ursprüngliche Gegenstände der Beurteilung unter sittlichem Gesichtspunkt aufgedeckt, die Kritik der formalistischen Ethik immer unzweifelhafter erwiesen, daß sie im Grunde eine grandiose *μετάβασις εἰς ἄλλο γενος* ist, die Uebertragung eines (seinerseits nicht ganz einwandfreien, nämlich des rationalistischen) Wahrheitsbegriffes auf ein ihm völlig entzogenes Gebiet, das der Werte.

Es ist hier nicht möglich [1]), die Gedankengänge auch nur in ihren Grundzügen zu reproduzieren, die zu solchen neuen Erkenntnissen geführt haben; ich muß mich mit den Feststellungen allein begnügen. Es ist erwiesen, daß wir nicht nur die einzelne Handlung, d. h. die gewollte Verwirklichung eines (vorher nur vorgestellten, als möglich beurteilten, gewünschten etc.) Sachverhaltes sittlich beurteilen, oder die einzelne Gesinnung und ihre Motive, sondern ebenso ursprünglich andere Stellungnahmen des Menschen, wie etwa seine Reuen, seine Freuden, seine Hasse und Versöhnungen, seine Verzeihungen. Und nicht nur Stellungnahmen, die ihrem Sinne nach einen an Gegenständen oder Sachverhalten erschauten, also gegenständlich gegebenen Wert voraussetzen, zu dem in ihnen eben Stellung genom-

---

1) Für das genauere Studium dieser Fragen, welche durch E. Husserl, A. Pfänder, M. Scheler besonders gefördert worden sind, verweise ich auf Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. (Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung I. 405—565. Halle a. S. 1913).



men wird, sondern Qualitäten der ganzen Persönlichkeit fallen unter die ursprünglichen Träger von sittlichen Werten, wie z. B. Tapferkeit, geistige Regsamkeit, Feinfühligkeit, Weite und andere Personwerte, wie man mit einem kurzen, freilich nicht ganz zutreffenden Namen den Sachwerten gegenüberstellen kann. Im Verfolg der Spuren, die Nietzsches geniale Intuitionen plötzlich sichtbar werden ließen, konnte neben den einzelnen Handlungen, Gesinnungen, Stellungnahmen zu gegenständlich gegebenen Werten, neben den immer noch einzelnen Personbeschaffenheiten auch die ganze Person als ursprünglicher Träger eines »gut« und »schlecht«, »gut« und »böse« gesichert werden, ihre Grundstruktur und letzter innerer Zusammenhang, »das Gesetz« ihres Wesens, »nach dem sie angetreten«.

Alle diese Objekte werden primär ethisch beurteilt; sie selbst haben (oder haben nicht) sittlichen Wert. Die Anwendung ethischer Prädikate auf sie wird nicht etwa erst indirekt auf Umwegen möglich, z. B. dadurch, daß sie (sei es als Grundlagen, sei es als Folgen) mit »Handlungen«, diesem traditionellen Archetypus des Trägers sittlicher Werte, zusammenhängen, muß nicht durch eine Umdeutung in Handlungen erschlichen werden. Es scheint mir Zeit, endgültig mit der Behauptung zu brechen, Reue, Liebe, Wohlwollen, Begeisterung seien »eigentlich« auch Handlungen, oder müßten jedenfalls dann Handlungen sein, wenn sie in die Sphäre der sittlichen Beurteilung fallen. Gewiß fallen viele dieser Aeußerungen der Persönlichkeit ebenso wie die Handlung unter die allgemeine Kategorie der Stellungnahme (oder in der Sprache Husserls der »Akte«) aber daraus folgt nicht ihre Identität; diejenige Stellungnahme einer Person, die in ihrem Handeln, in ihrem Wollen steckt, ist sachlich verschieden von jenen Stellungnahmen, die in ihrem Bereuen und Sichfreuen, ihrer Bewunderung und Verachtung, ihrer Begeisterung und anderen Haltungen gegenüber Sachen, Personen, Ereignissen und schließlich der ganzen Welt, dem ganzen Leben gegeben oder enthalten ist. Die Reue ist keine gewollte Verwirklichung eines Sachverhaltes, damit also keine Handlung, mag sie hundertmal solche nach sich ziehen, motivieren helfen, ja nezessitieren. Aber zweifellos kann die Reue eines Menschen sittlich gut sein, vielleicht noch der einzige sittliche Akt, dessen er fähig ist. Wenn Reue keine Handlung ist, aber Träger sittlicher Wertmomente, so ist damit (an einem Beispiele für viele) der allgemeine Satz: daß nur die Handlung Gegenstand sittlicher Beurteilung sei, ins Unrecht gesetzt.

Ich verfolge den Nachweis der anderen Gattungen primärer Träger sittlicher Werte nicht weiter; für die folgenden Ausführungen



bitte ich nur festzuhalten, daß die Handlungs- und Gesinnungsethik nicht die Ethik ist, sondern nur das greifbarste, juristisch deutlichste Stück derselben, und daß aus Handlungen unableitbare, ihnen vielmehr als Grundlage vorgegebene ursprüngliche Beschaffenheiten der Persönlichkeit, ferner die Gesamtstruktur derselben ethisch werthaltig oder wertlos, mehr oder minder wertvoll sind; daß noch andere Unterschiede zwischen den Menschen bestehen, als jene ihrer Handlungen und Gesinnungen und daß gerade diese anderen Unterschiede die stärker betonte ethische Wertung erfahren. Handlungen und Gesinnungen werden sozusagen doch immer mit einer Art Nützlichkeitseinschlag gewertet, wegen der Unterlassungsmöglichkeiten; auch ihr Fehlen kann ein Gutes sein. Aber positive Beschaffenheiten, dauernde Eignungen geben den sittlichen Prädikaten eine ganz andere Fülle, und wenn wir eine tapfere, hochgemute Seele oder eine schlichte pflichtgewordene Persönlichkeit kennen lernen, so greifen wir sittliche Werte selbst, sozusagen in materieller Gestalt, ohne daß wir sie aus (uns vielleicht gar nicht bekannten, oder überhaupt fehlenden) Einzelhandlungen und Gesinnungsregungen zusammensetzen bzw. erschließen müssen. Der Mensch ist ein sittlich guter oder schlechter, auch ehe er handelt, auch wenn er nicht handelt; und die Korrektheit seiner handelnden Stellungnahmen ohne Wertfond in seinem Sein ist ein geringerer sittlicher Wert als eine wertvolle Grundbeschaffenheit bei einzelnen »Entgleisungen«.

Schwieriger ist die Kritik des Formalismus, soweit sie nicht schon in bestimmten Stellungnahmen, Personbeschaffenheiten, Personstrukturen material, d. h. inhaltlich bestimmte ethische Werte und Unwerte entdeckt, aufzeigt. Sobald nachgewiesen ist, einsichtig für den, der in der Sphäre des Ethischen lichtempfindlich ist und sehen gelernt hat, daß eine bestimmte Qualität als solche werthaltig ist, unter allen Umständen, sie selbst, nicht erst ihre Folgen oder Ursachen, ist eben ein inhaltlich bestimmtes Sittliches erwiesen und damit eine material gerichtete Ethik gerechtfertigt.

Für die folgenden Probleme ist mir jedoch diese materiale Wertethik (in der Sprache M. Schelers) weniger wichtig als ein anderer Gesichtspunkt, von dem aus der Formalismus und die Schule Kants der Entdeckung ethischer Fundamentalsätze hinderlich gewesen ist. Indem die Gesetzesethik Kants in die Motivierung der guten Handlung die Einsicht in das Gesetz, die Anerkennung desselben als allgemeiner Maxime aufnahm — tue die Pflicht »aus Pflicht«! — prägte sie einen Autonomiebegriff, der m. E. eine Ueberspitzung

bedeutet, die weder vor dem sittlichen Bewußtsein selbst, noch vor den Tatsachen der Genesis der sittlichen Person, des Prozesses der Versittlichung und des sittlichen Fortschrittes als gerechtfertigt bestehen bleiben kann. Es ist die rationalistische Grundstimmung der Kantschen Ethik, die bewußte Analogisierung der Sittlichkeit mit der Wahrheit, die sich hier blicktrübend in der Forschung Kants und seiner Nachfolger geltend gemacht hat. Die »Wahrheit« ist allerdings (und besonders in rationalistischer Auffassung), sofern sie Widerspruchslosigkeit ist, dadurch allgemeingültig, daß das Denken (abgesehen von aller Beschaffenheit des Gedachten, seiner Gegenstände) sich selbst Gesetz ist; oder anders ausgedrückt, unter Verzicht auf den kantisierend rationalistischen Schnörkel: rein die Gesetze des Denkens selbst garantieren Wahrheit, ein Moment derselben wenigstens, die Widerspruchslosigkeit, wenn man nur von anderswoher den Denkstoff bekommt. So ist Kant auch auf praktischem Gebiet der Meinung, daß zur Sittlichkeit Autonomie erforderlich ist, d. h. »die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist«. Und ihr steht alles andere als Heteronomie gegenüber, »wenn der Wille, indem er über sich hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll. . . . Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis gibt diesem das Gesetz«.

Es ist eine interessante Tatsache der neuesten Philosophieentwicklung, daß dieselben Strömungen, die den rationalistischen Wahrheitsbegriff erschüttern, auch den Formalismus in der Ethik bekämpfen. Wir haben eingesehen, daß Wahrheit nicht nur Widerspruchslosigkeit, Denkgesetzlichkeit ist, sondern Erfüllung in der Anschauung, ein Griff um Wirkliches in anschaulicher Gegebenheit; ich glaube, wir müssen auch wieder lernen, daß Sittlichkeit nicht bloß Konsequenz, praktische Widerspruchslosigkeit, Wollensgesetzlichkeit ist, sondern Dasein positiver Qualitäten. Der vollendet Satanische kann im Sinne Kants noch ein Moment des Sittlichen an sich haben, die Konstanz und Konsequenz eines durch sich selbst bestimmten Wollens, dessen Maxime zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gewollt wird, nach dem Urteil des Gewissens ist er aber »radikal böse«, unsittlich schlechthin und ohne Einschränkung. Und das Gewissen schöpft diese Beurteilung nicht aus den Formalien des Verhaltens, sondern aus der Perversion der Wertordnung durch einen außerdem selbst nicht mehr wertvollen Willen gegen den Wert, die den Satanischen ausmacht.

Der Kantsche Autonomiebegriff scheint mir (ganz ebenso wie der rationalistische Wahrheitsbegriff) unerschütterlich, unangreifbar, soweit er abwehrt; es ist unmöglich, daß einmal eine Handlung (ich bleibe in der Beschränkung der Gegenstände sittlicher Beurteilung, wie sie bei Kant vorliegt) sittlich gut ist, ohne daß der Wille (d. h. der handelnde Mensch) sich selbst zu ihr bestimmte; aber wenn eine materiale Fassung der sittlichen Werte und eine materiale Motivierung damit ausgeschlossen sein soll, wird er falsch.

Die beiden, im Vorstehenden aufgedeckten Voraussetzungen des Formalismus in der Ethik und die unbestrittene Herrschaft der Kantschen Tradition auf dem Gebiete der Moralphilosophie haben es bewirkt (ich möchte lieber sagen: verschuldet), daß man um eine Fülle von Tatsachen des sittlichen Bewußtseins und seiner Entwicklung in weitem Bogen herumging, weil sie für den oberflächlichen Aspekt nach Heteronomie aussahen. Ich erinnere an die Behandlung des Gehorsams, der Autorität in den Systemen der Ethiker der letzten Dezennien. Man vergaß, genauer zu untersuchen und zu unterscheiden; Gehorsam und Gehorsam schien, vielleicht nuanciert, immer dasselbe zu sein; Autorität blieb Autorität, gleichgültig wie auch der ihr Hörige sich zu ihr stellte. Jede Orientierung des sittlichen Lebens — ich füge hinzu: auch des religiösen Lebens —, bei der irgendwie ein Anderer (als Anreger und Lehrer, Vorbild, Autorität, Berater) eine Rolle spielte, geriet in den Verdacht der Heteronomie, damit der Unechtheit und Unsittlichkeit. Auch die Probleme der Moral- und Religionspädagogik wurden durch diese Tendenz der gesamten Moralphilosophie erschwert, verschleiert. Soweit man sich gesunden Blick für die seelische Lage des Kindlichen und Jugendlichen bewahrte, konnte man nicht umhin, der angeblichen Heteronomie durch Vorschrift, Beispiel, Autorität die Existenz zu lassen, aber freilich erschien die Moralität, solange sie noch in Abhängigkeit von diesen Erziehungsmitteln in statu nascendi war, als etwas minderwertig, man strebte ihre Ueberwindung an, machte aber dabei von dem unsittlichen Satz, daß der Zweck die Mittel heilige, gerade dort Gebrauch, wo der Zweck die Sittlichkeit selbst war. Soweit man in ethischem Fanatismus, der zugleich aus tieferen Quellen genährt wurde, aus dem Individualismus der neuesten Kulturentwicklung, und in blindem Psychologismus die richtige Beurteilung des Kindes eingebüßt hatte, proklamierte man das »Recht des Kindes«, in ethischer Wendung: die Autonomie auch des Jugendlichen, dessen, dem alle Bedingungen dazu fehlen, autonom zu sein, und versuchte die Erziehung ausschließlich als Selbstregierung aufzubauen — im Namen des Kantschen Im-

perativs und eines erfahrungsfernen, psychologischen Doktrinarismus. Es lohnte sich, in der Geschichte der Pädagogik die Wirkung des Autonomieprinzips in der rigoros rationalistischen Fassung zu verfolgen, die moralischen Erziehungsmittel bei Rousseau, Herbart und den neuesten Theoretikern der Erziehung darauf hin zu prüfen, wie weit sie einer wahren Angst davor entspringen, die Autonomie zu zerstören. Die Gesinnungsbildung, der Glaube, durch die Vermittlung richtiger Begriffe und intellektuelle Belehrung dem Menschen moralische Hebel und Triebfedern einsetzen zu können, ist der direkte pädagogische Ableger der rationalischen Ethik, derzufolge die Gesinnung, die Maxime (diese ist mitteilbar, demonstrierbar), das Wesentliche an der Sittlichkeit, wenigstens an der sittlich guten Handlung, ausmacht und nur die Aufklärung, die nichts aufnötigt, was nicht auch aus Einsicht angenommen wird, die einzige Form der Beeinflussung des Anderen darstellt, die mit seiner Autonomie vereinbar ist.

Die geschilderte Sachlage hat es auch mit sich gebracht, daß die Nachahmung mit Entrüstung aus dem Bereich des echten sittlichen und religiösen Lebens verwiesen wurde. Man unterließ es auch ihr gegenüber, phänomenologisch nach Wesen und Arten zu forschen, warf alle Entwicklung und Veränderung, bei der irgendein Blick auf den Andern nachweisbar war, in einen Topf, um nicht einer laxen Auffassung der Autonomie schuldig zu werden oder gar einer neuen Metamorphose der Autoritätsmoral das Wort zu reden zu scheinen. Ein sonderbarer Zelotismus verdächtigte viele Formen und Stile des sittlichen Lebens, die er gar nicht recht verstand, jedenfalls zu durchschauen nie gründlich sich gemüht hatte. Wer unverblendet die Tatsache festhielt und in seinem Urteil sich zu keiner verstiegenen Höhe hinauftreiben ließ, dem wurde bei dieser Entwicklung der Moralphilosophie und Moralpädagogik unbehaglich; er sah ja doch auf Schritt und Tritt, in der Geschichte und in der Gegenwart, daß die Tradition eine der ergiebigsten Quellen des sittlichen und religiösen Lebens ist, unvergleichlich viel häufiger als die religiöse Neuschöpfung, die originale sittliche und religiöse Inspiration. Tausende von Menschen leben ihr geistiges Leben sozusagen aus zweiter Hand, und können gar nicht anders, als am Anderen zu sich selbst kommen, zu einer über die Gedankenlosigkeit hinausführenden Stellungnahme zu Welt und Leben.

Alle diese Tausende von Menschen, die aus der Tradition schöpfen, durch den Anderen erweckt werden, vom allgemeinen, jedenfalls

nicht von selbst geschaffenem geistigen Gut leben, werden zu sittlichen und religiösen Subjekten zweiten und dritten Grades degradiert — wenn alle und jede Beeinflußung des eigenen sittlichen und religiösen Lebens durch den Anderen Heteronomie ist, nichts als Heteronomie. So ergibt sich hier eine für die Moralphilosophie, die Religionspsychologie und die Pädagogik gleich folgenschwere Frage, die Frage nach den individuellen Quellen des sittlichen und religiösen Erlebnisses, pädagogisch gewendet: nach den möglichen Beeinflussungen des sittlichen und religiösen Bewußtseins, es ergibt sich die Aufgabe zu unterscheiden zwischen Quellen, aus denen niemals echte Sittlichkeit, echte Religiosität fließen kann und solchen, die sie sozusagen nur durchleiten von einer Person in die andere, zu trennen zwischen Beeinflussungen, welche die Autonomie aufheben und schließlich zerstören, und solchen, die Beeinflussungen bleiben, aber doch die Autonomie nicht nur intakt lassen, sondern geradezu in sich schließen.

Zur Klärung der Dunkelheiten, die hier noch allenthalben bestehen, versuchen die nachfolgenden Analysen einen Vorstoß; ich möchte die Rolle der Nachahmung im religiösen Leben des Individuums ins Licht heben, und da ich glaube, daß Nachahmung im umfassenden Sinne eine res anceps ist, so deute ich durch die Verbindung der Ausdrücke »Nachahmung« und »Nachfolge« kurz den Gang der Untersuchung an, den mitzugehen ich hiemit einlade.

2. Zur Kasuistik der Nachahmung, als Vorbereitung auf eine Phänomenologie derselben.

Psychologie und Soziologie haben uns nicht nur die Bedeutung der Nachahmung im geistigen Leben des Individuums wie des Volkes gezeigt, sie erlauben uns auch, ihre Spielarten aufzuspüren und zu sondern; und wenn ich im folgenden bei der Darstellung von »Arten« der Nachahmung auch auf anderen Lebensgebieten als dem religiösen exemplifiziere, so hoffe ich damit zwei Absichten zu erreichen: die inneren Unterschiede zwischen Nachahmung und Nachfolge in ihrer universellen Bedeutung aufzudecken und ihre verschiedene Wirkung und Wertigkeit im religiösen Leben indirekt plausibel zu machen.

Das Gemeinschaftsleben ist die letzte Voraussetzung alles höheren geistigen Lebens, und wenn wir soziologisch orientiert an die Quellen des religiösen Erlebnisses vordringen wollen, müssen wir uns einige grundlegende Erkenntnisse aneignen, die ich in anderem



Zusammenhang ausführlich darstelle. Gedanken, Urteile, Werte, Prinzipien sind von einem Menschen auf den anderen übertragbar, Empfindungen, Gefühle nicht; die Uebertragung geschieht täglich, stündlich, durch Mitteilung, Belehrung, Befehl. Die okkultistisch klingende Wendung von der Gedankenübertragung ist weder Wunder noch Betrug, sondern pure Wahrheit, und eine grundlegend wichtige Wahrheit, wenn man nicht an unmittelbare, sondern an vermittelte Uebertragung denkt. Es ist Tatsache, daß wir genau denselben Gedanken denken können, den Sokrates gedacht hat — nicht in denselben Wortbildern, vielleicht nicht einmal in derselben Sprache: aber was haben Wortbild und Sprache mit dem Gedanken zu tun? —, und daß wir ihn denken als einen von Sokrates auf Andere, durch Andere auf uns übertragenen. Es gibt, wie die Redensart sehr anschaulich sagt, einen »Austausch der Gedanken«; wie Gedanken, sind auch Werte und Prinzipien, kurz die ganze objektive Seite des Geisteslebens übertragbar; man kann andere für neue Kunstrichtungen, Genüsse, Ideale, Gesetze, politische Doktrinen gewinnen, d. h. diese auf sie übertragen, und zwar nicht bloß zur Kenntnisnahme, sondern zur Annahme, zur gläubigen, begeisterten Aneignung. Es gibt Personen, welche in hohem Maß die Fähigkeit besitzen, solche Uebertragungen zu veranlassen; wir nennen sie, je nach der Wertung dessen, was sie übertragen, Apostelnaturen oder Demagogen, Evangelisten oder Hetzer; immer meinen wir damit Männer, welche Ueberzeugungen, Werte und Wollungen auf andere zu übertragen besonders fähig oder berufen sind.

Diesem aktiven Uebergang eines geistigen Inhalts steht ein Doppeltes gegenüber: einmal die Empfänglichkeit des Anderen; alle Bemühung um Uebertragung (sagen wir um »Bekehrung« zu einer bestimmten Stilform des religiösen Lebens) ist umsonst, wenn der andere sich verschließt, nichts annehmen w i l l, oder unentwickelt, verkümmert ist, nichts annehmen k a n n; oder gerade in der Phase seiner Entwicklung, in der man die Uebertragung versucht, n o c h n i c h t empfänglich ist; oder endlich über den geistigen Inhalt, der ihm angeboten wird, schon hinausgereift, hinausgewachsen ist, einen höheren Glauben, eine bessere Ueberzeugung, ein richtigeres Ideal sich selbst geschaffen hat.

Diese Empfänglichkeit der Menschen ist von allergrößter Bedeutung für die Gleichförmigkeiten und die Kontinuität in unserem Kulturleben; ich habe an anderer Stelle, bei einer Analyse des Lernens, sie weiter ausgeführt; sie ist zum Glück eine der verbreitetsten Eigenschaften in der menschlichen Gattung, und wohl der Normalzustand

des jugendlichen Menschen. Auf diese Plastizität des Menschen kommt in der Erziehung zu Sittlichkeit und Religion, aber auch im Entwicklungsprozeß beider Kulturmächte sehr viel an.

Zur aktiven Uebertragung gehört als Ergänzung zunächst die psychische Plastizität der Menschen; ihr steht dann ein passiver Uebergang eines geistigen Inhalts von einem Menschen auf den Anderen gegenüber, eine bloße tatsächliche Uebernahme, ohne daß derjenige, von dem übergeht, übernommen wird, als Geber funktioniert, übertragen will, von dem Uebergang weiß, ihn billigt.

Wie die aktive Uebertragung eine Fülle von Phänomenen umgreift: Mitteilung, Belehrung, Diskussion, Befehl, Bitte, Ueberredung, Verführung, aktive Suggestion, so läßt auch der passive Uebergang geistigen Gutes mehrere deutlich verschiedene Spezialfälle erkennen; ich bezeichne sie gewöhnlich als Nachahmung, Nachfolge, Nacheiferung.

Wie es eine künstliche und absichtliche Uebertragung eines Giftes von einem Körper auf den anderen gibt, die Impfung, so auch eine rein zufällige, vielleicht ungemerkte, die Ansteckung. Es gibt auch psychische Ansteckung. Gewisse Gedanken, Urteile, eine Mode, ein Stil der Lebensführung verbreiten sich durchaus nicht immer durch direkte Beeinflussung der Anderen in Rede und Reklame, Anpreisung und Empfehlung, Ueberzeugung, sondern ohne aktives Zutun, sozusagen von selbst — wir werden gleich sehen, wie wenig richtig dieser Ausdruck ist — durch Kontagion.

Ich lege keinen Wert darauf, daß in gewissen epidemisch gewordenen Aeußerungen des religiösen Lebens, in der folie à deux usw., pathologische Formen der psychischen Ansteckung nachgewiesen sind, die auch diesen Namen rechtfertigen; es ist mir viel wichtiger, daß das Elementarphänomen, das in diesen Fällen ins Krankhafte entartet, im seelischen Haushalt eine außerordentlich bedeutsame Funktion erfüllt, eben den Uebergang eines geistigen Inhalts von einem Individuum aufs andere zu vermitteln.

Seelenleben kommt, soviel wir wissen, nur vor in den Kristallisationen, die wir individuelle und individuell abgeschlossene Personen nennen; gäbe es nicht, mannigfach differenziert und in vielen Formen variiert, auf der Basis des Ausdruckslebens und des Ausdrucksverständnisses die Tatsache Nachahmung, es müßte jeder Mensch jeden Fortschritt selbst finden, es gäbe keine Möglichkeit der sukzessiven Niveauhebung von Generation zu Generation, keine Gemeinsamkeit des Glaubens und Rechtes, der Sitte und Kunst, der Weltanschauung und Religion.

Spricht man von Nachahmung, so fällt unter den Umfang dieses Wortes sowohl die Wirkung dessen, der gar nichts davon weiß, daß er von jemandem nachgeahmt wird, daß er jemandem zum Vorbild geworden ist, als auch dessen, der ausdrücklich nachgeahmt werden will, dessen Beruf es ist, ansteckend zu wirken, wie die Modelle, welche die Pariser Modegeschäfte alljährlich mit den Neuheiten der Saison zu den Frühlingsrennen schicken, um »die Mode zu machen«; Nachahmung liegt vor, wenn der geistige Gehalt eines Milieus, die summierte Eigenart von Wohnung, Straße, Stadt, Naturumgebung, Verkehrskreis einen Neuling allmählich »bekehrt«, umändert; Nachahmung ist es noch, wenn der Erfolg einiger übers Meer gewanderter Leute in einem kleinen Ort eine Flucht nach Amerika provoziert, und die Lorbeeren des Miltiades den Themistokles nicht schlafen lassen. Ein neugeprägtes Wort bürgert sich ein, eine bisher nur vereinzelt geübte Schätzung wird Mode, eine Spielart des Kultes wird in Umlauf gesetzt. In allem Eigenartigen, Abweichenden, Neuen liegt der Keim der Ansteckung, je nachdem es selbst geartet ist, zum Guten oder zum Schlechten.

Besonders wichtig wird die Ansteckungskraft eines selbständigen, selbstherrlichen Menschen auf eine Masse von Durchschnittsseelen, die unter gleichen Lebensbedingungen zusammengeschlossen sind wie Soldaten in der Kaserne, Zöglinge eines Internats, Arbeitsgenossen einer Fabrik, Standesgenossen. Er wird schließlich das sichtbare Symbol und die lebendige Garantie ihrer Einheit und Solidarität, ihr Führer und der Träger ihrer vereinten Macht.

Statt noch weiter auf die Bedeutung und zugleich Verschiedenartigkeit der Nachahmungstatbestände einzugehen, möchte ich nunmehr planmäßig gewisse Arten, Grundunterschiede in der Wirksamkeit fremden Seins auf mich herausanalysieren.

Die äußere Nachahmung, richtiger gesagt: die Nachahmung des Aeußeren eines anderen Individuums scheint mir das erste deutliche Nachahmungsphänomen zu sein; es steckt sowohl in der Nachahmung des Kindes wie im willkürlichen Nachäffen, es kann absichtslos getrieben werden, es kann aus vielen Absichten entspringen. Das Wesentliche an der Mechanik der äußeren Nachahmung scheint mir folgendes zu sein: der Nachahmende nimmt ein äußeres Verhalten an, in Stimme und Tonfall, Gang, Geste und Haltung, das von seinem natürlichen, instinktiv-impulsiven Gebaren verschieden ist; er erlangt in diesem angenommenen Verhalten durch Uebung immer größere Sicherheit, Unwillkürlichkeit; der Grad, bis zu welchem es angeeignet und mechanisiert werden kann, ist

individuell verschieden, prinzipiell kann das Fremde zur »neuen Natur« werden. Der Nachahmende nimmt nun dieses Verhalten an, nicht weil er es sich selbst erdacht hat, sondern weil er es an einem Anderen zu beobachten Gelegenheit hatte. Für die Nachahmung ist diese primäre Gegebenheit am Andern unerläßlich.

Ich muß nun in der weiteren Analyse auf die verschiedenen Quellen der nachahmenden Uebernahme eingehen oder wenigstens Rücksicht nehmen; warum bzw. in welcher Absicht eignet sich der Nachahmende ein anderes als sein natürliches äußeres Verhalten an? In der Beantwortung dieser Frage treffen wir letzten Endes sowohl auf den Ausdruckswert aller Körperlichkeit, sie sei Bewegung oder Haltung oder Gestalt, als auch, im weiteren Verfolg, auf den Unterschied zwischen äußerer Nachahmung und anderen Arten. Der Nachahmende eignet sich ein dem Anderen abgesehenes Verhalten an entweder 1. weil es auf ihn eine bestimmte, eine positive Wertung begründende Wirkung übte, und er hofft, durch die Uebernahme seinerseits in den Augen Dritter zum Wertträger zu werden, so wie sein Original in seinen Augen Wertträger ist; oder 2. weil er eine bestimmte Wertung seines Originals bei der Mitwelt als durch dieses Gebaren motiviert betrachtet bzw. voraussetzt; oder 3. weil er glaubt, daß eine bestimmte, von ihm oder allgemein hochgeschätzte Wesenseigenschaft des Originals, z. B. dessen Heiligkeit, adäquat in dem betreffenden Verhalten »sich ausdrückt«, und er gern die Wirkung einer solchen Eigenschaft, ohne sie selbst besitzen zu müssen, auf seine Person konzentrieren möchte.

Rein äußerlich ist die Nachahmung nur so lange, als sie sich auf die spielende oder absichtliche Uebernahme des aus irgendeinem Grunde positiv gewerteten fremden Verhaltens beschränkt, ohne Versuch, die seelische Beschaffenheit selbst, deren Ausdruck das Verhalten ist, nachzuerzeugen, ja eigentlich ohne mehr als die Ahnung, daß dem Verhalten auch eine bestimmte Seinsweise zugrunde liegt.

Die äußerliche Nachahmung verrät sich, abgesehen von dem Fall der schauspielerischen Nachahmung ohne seelische Beteiligung des Schauspielers, der seit Didérot immer wieder diskutiert wird, entweder durch Uebertreibung oder durch Unsicherheit; aber die äußere Nachahmung kann ehrlich sein; es ist der Glaube vorhanden, mit der Kopie der Aeußerlichkeit alles zu tun, was zu tun ist, um so zu sein wie der Andere; der äußerlich Nachahmende ist dann ahnungslos (z. B. als Kind, ein Fall, der in der Entwicklung des religiösen Lebens, wie wir noch sehen werden, als normal gelten kann).

Ich verdeutliche das Ausgeführte noch durch zwei Beispiele:

man kann den »Heiligen« nachahmen, indem man, ohne Besitz der seelischen Qualitäten, die die Heiligkeit konstituieren, ja im Grunde ohne Ahnung, daß »Heiligkeit« eine ideale Persönlichkeitsbeschaffenheit ist, die an einem Heiligen auffallenden Aeußerlichkeiten kopiert oder die usuell als Stigma des Heiligen geltenden Ausdruckskomplexe sich aneignet. »Fromm« sein heißt für viele Kinder nichts als: die Augen niederschlagen, in den Kirchen stille sitzen oder knien usw., das Kind ist ehrlich, indem es diese Formalien übernimmt, aber ahnungslos. Man kann den »Herren« nachzuahmen glauben, indem man die Herrenmanieren übernimmt.

Unter die Tatbestände der äußeren Nachahmung gehört, obwohl in vielen Hinsichten von den eben skizzierten Fällen verschieden, die Nachahmung als Pose. Der Poseur ist vor allem seiner Grundstruktur nach anders als der rein äußerlich Nachahmende; kann dieser als naiv-ahnungslos gelten, so ist der Poseur immer unnaiv, kompliziert, reflektiert; die Schar der Poseure rekrutiert sich aus den Vielen, die nicht einfach sind, sondern darüber nachdenken, wie sie sind, wie andere sind, und die infolgedessen sein wollen. Eine solche Grundstruktur muß nicht zur Pose führen, wohl aber ist umgekehrt die Pose nur unter der Voraussetzung dieser Struktur möglich. In der praktischen Menschenkenntnis pflegt man beide Strukturschemata als den »unbewußten« Menschen, der einfach lebt und sich auslebt, und den »bewußten« Menschen einander entgegenzusetzen, der sich nur so und soweit gibt, als er (mit Rücksicht auf Prinzipien, seine Stellung und sein Ansehen usw.) also »bewußt« für richtig hält.

Eine Persönlichkeit von dieser Struktur der bewußten Reflexion ist nun zur Nachahmung besonders prädestiniert; sie liegt sozusagen beständig auf der Lauer nach Mustern, nach Anhaltspunkten, mit deren Hilfe sie ihr Leben gestalten kann, und sie wird notwendig zum »Poseur«, wenn folgende Umstände sich dazu gesellen.

Wenn einer reflektierten Persönlichkeit eine bestimmte Seinsweise, ein bestimmter Lebensstil imponiert, so daß sie gerne selbst, sei es in ihren eigenen, sei es in fremden Augen im Lichte dieses Stiles erscheinen möchte, während sie zugleich weiß, daß sie selbst ganz andere Beschaffenheiten besitzt und von vornherein überzeugt ist, sich auch nicht in eine Person vom Schlag der bewunderten umwandeln, umschaffen zu können, aus realem Kräftemißverhältnis, so befindet sie sich in der Versuchung zur Pose, bzw. geht dazu über, das Leben, das sie nicht führen kann, zu posieren.

Es ist dabei möglich, daß der Poseur ein unsauberes Gewissen

behält, es ist möglich, daß es ihm schließlich gelingt, sich selbst zu belügen; es ist auch noch zu unterscheiden, ob die Pose lediglich auf die soziale Wirkung, die Ehre, die Erfolge abzielt, oder ob ihr Quell das Bedürfnis ist, sich in der Selbstschätzung zu erhöhen, die lebhaft gespürte Minderwertigkeit zu überkompensieren, sich selbst als eine Individualität von starker Prägung zu fühlen. Daß die Lebenslüge organisch werden kann, bis zur vollständigen Ueberdeckung des ursprünglichen Wesens, ist eine bewiesene Tatsache, meiner Meinung nach das der »Bekehrung« entgegenstehende Extrem der seelischen Möglichkeiten. In der Nachahmung der Pose treffen wir auf einen wichtigen Faktor: die soziale Umgebung, deren Geist ein bestimmtes Persönlichkeitsideal aufzwingt, in einzelnen geschichtlichen Personen sanktioniert, durch seine Anerkennung mit wirksamer Anziehungskraft ausstattet und so die schwachen, plastischen Seelen, die diesem Ideal in Wirklichkeit nicht entsprechen können, verführt, ihm dem Scheine nach zu genügen. Der »Poseur« im Wortsinn des täglichen Verkehrs ist nämlich jener Mensch, der ohne Fähigkeit und Bemühung um den Besitz einer bestimmten seelischen Potenz oder Beschaffenheit deren Ausdruck usurpiert um der sozialen Wirkungen willen, welche den Trägern der betreffenden Qualitäten beschieden sind. Wie ich an anderer Stelle [1]) ausgeführt habe, sind »ehrgeiziges Strebertum oder das angstvolle Bewußtsein der Ueberwachung durch die Umwelt« Motive der Pose; und der Poseur erstrebt gar nicht die bestimmten »seelischen Beschaffenheiten selbst, sondern ihren sozialen Abglanz und Widerschein, die Achtung, Bewunderung, Liebe der Menschen«. Der reine Poseur besitzt auch nichts von den Qualitäten, die er posiert. Die seelischen Surrogate, die er der fehlenden Qualität substituiert, werden uns noch in anderem Zusammenhang beschäftigen.

Trotzdem Nachahmung als Pose die Sozietät voraussetzt, ist sie doch nicht auf die in sozialer Absicht motivierten Fälle beschränkt; Pose bleibt Pose, Schein wird nicht Wirklichkeit, auch wenn eine Wirkung auf andere ausgeschlossen und nur eine Erhöhung des Selbstwertgefühls in ihr gesucht und genossen wird. Als Voraussetzung scheint mir auch hier die ursprüngliche soziale Wertung noch erforderlich zu sein; aber sie spielt im Erlebnis selbst keine Rolle; sie ist nur mitschuld an dem Glauben des Poseurs, daß diese oder jene Seinsweise ein Mittel ist, den Wert eines Menschen überhaupt, also auch in seinen eignen Augen, vor sich selbst, zu erhöhen.



1) Vergl.: A. Fischer: Probleme der Willenserziehung. (Deutsche Schule 1912: 84 ff.)

Für den Poseur haben wir, je nach den Qualitäten bzw. dem Lebensstil, den er posiert, verschiedene Namen; wir sprechen vom »Scheinheiligen«, »Scheinhelden« usw. Der Scheinheilige ist ein Produkt der äußeren Nachahmung, vom naiven Kopisten unterschieden durch seine genaue Kenntnis der Qualität, die der von ihm übernommenen Geste innerlich und berechtigend zugehört, seine Selbsterkenntnis und die böse Absicht der Erschleichung von Folgen und Vorteilen der Heiligkeit, ohne daß er sie selbst besitzen muß.

Eine dritte Form der äußeren Nachahmung ist die Nachahmung als Travestie, als Karikatur, die Nachäffung, der Spott in der Nachahmung. Sie teilt mit der Nachahmung des Poseurs die Kenntnis der seelischen Eigenart, deren Geste nachgeahmt wird; aber sie vollzieht eine negative Wertung derselben, eine solche des Hasses und des Angriffs; sie teilt mit der Pose die soziale Mitverursachung; auch die Travestie ist auf »Publikum« berechnet, wie die Pose, aber ihre Tendenz ist destruktiv. Während der Poseur den Glanz eines bestimmten Seins durch die Schaustellung des entsprechenden äußeren Verhaltens auf sich zu ziehen sucht, strebt der Karikaturist, durch die Uebernahme und bestimmte Stilisierung eines äußeren Verhaltens das ihm bei den nachgeahmten Personen zugrunde liegende psychische Sein zu diskreditieren, lächerlich zu machen. Tendenz steckt in der Nachahmung der Pose wie in jener der Travestie; es kommt auch oft genug vor, daß die Travestie im Recht ist, d. h. daß sie psychische Züge trifft, die mit Unrecht sich einer positiven Schätzung erfreuen; es kommt aber auch vor, daß sie derselben Wurzel entspringt wie die Pose, nämlich einer Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit, die nach dem Rezept des Fuchses, dem die unerreichbaren Trauben zu sauer sind, sich allmählich in eine Perversion der Schätzung hineinlebt, eine Umwertung der Werte, und für diese wirbt durch travestierende Nachahmung der Ausdruckskomplexe. Die Lächerlichkeit, welche diesen angeheftet wird, soll allmählich durchsickern auf die zugrunde liegenden psychischen Beschaffenheiten.

Mit einer vierten Form der Nachahmung als Darstellung befinden wir uns einerseits auf der Grenze zwischen äußerer und innerer Nachahmung und sind andererseits im Begriff, in eine andere Dimension des Psychischen überzugehen, in das Unechte[1]) und Hypothetische. Darüber in späterem Zusammenhang.

1) Ueber den Begriff des unechten Psychischen bitte ich zu vergleichen: A. Pfänder, Psychologie der Gesinnung. (Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung. 1913. S. 325 ff.)



Diesen Fällen äußerer Nachahmung stelle ich nun die innere Nachahmung gegenüber, ebenfalls in mehreren Typen, die sich aber, wie ich glaube, als Etappen, Durchgangsstadien in der folgerechten Entwicklung des einen echten Falles innerer Nachahmung herausstellen werden. Sie wird eklatant, wenn ich die Nachahmung des Inneren mit einer inneren Nachahmung kontrastiere; man könnte paradox sagen: die Nachahmung des Inneren ist eben Nachahmung, die innere Nachahmung aber, trotz einer elementaren Verwandtschaft mit der Nachahmung im allgemeinen, ein Phänomen höherer Ordnung und höheren Wertes.

Ich habe oben ausgeführt, daß die äußere Nachahmung in ihrer extremen Form die Wiederholung eines körperlichen Ausdruckes ohne das entsprechende seelische Erlebnis ist; es laufen gar keine oder andere seelische Vorgänge dabei ab. Ich mußte diesen Fall als ein Extrem bezeichnen, aber ich behaupte, er ist keine Konstruktion. Schon die Nachahmung als Pose führt uns weiter. Wer heilig, freundlich »tut«, ist nicht eine Marionette, deren Glieder in bestimmter Weise zappeln, es spielen sich nicht nur die Ausdrucksbewegungen ab; er erlebt auch etwas, denkt, fühlt, will dabei; nur freilich erlebt er nicht das Psychische, das sich in den Ausdrucksbewegungen äußert. Aber auch dieses Psychische fehlt nicht ganz; es scheint da zu sein, und diesen Schein stützen nicht bloß die Ausdrucksbewegungen, sondern auch die Vorstellungen des Nachahmenden. Man muß, wenigstens am Anfang der Pose, sich hineindenken, hineinfühlen, hineinversetzen in die Seele dessen, von dem man die Pose übernimmt. Wenn aber nur noch Pose vorliegt, dann ist man über dieses Stadium bereits wieder hinausgewachsen, man nähert sich dem Schauspieler, der auf ein Stichwort sofort in eine Rolle fällt, und einmal im Zug, seine Gedanken und Gefühle andere Wege gehen lassen kann, als die sind, in welchen sein Körper durch das eigenartige Gedächtnis des eingeübten Mechanismus sozusagen von selbst weiterschreitet. Es gibt aber Fälle äußerer Nachahmung, bei denen nicht davon die Rede sein kann, daß der Nachahmende das Seelische, dessen Ausdruck in seiner Nachahmung übernommen wird, gar nicht erlebe; freilich erlebt er es nicht »ernst«, oder, wie ich in anderem Zusammenhang [1]) ausgeführt habe, nicht »echt«. Die Psychologie wird allmählich lernen, daß die bisherige Betrachtungsweise, die auf »Elemente« abzielte, selbst nur eine elementare Einstellung ist; das Leben und Schicksal eines Menschen setzt sich

1) Vgl.: A. Fischer: Methoden zur experimentellen Untersuchung der elementaren Phantasieprozesse. (Zeitschrift für pädag. Psychologie 1911. 454 ff.)

nicht zusammen aus so und so vielen einzelnen Wahrnehmungen, Gefühlen, Entschließungen, welche in der und der Ordnung entweder gleichzeitig da sind oder zeitlich aufeinanderfolgen; hat man die Assoziationstheorie des Psychischen als einen Weg der Erklärung verlassen müssen, so muß man auch ihren letzten Rest, die Intention auf »letzte«, womöglich unveränderliche Elemente des Seelischen aufgeben und ihren Einfluß auf die Beschreibung zurückdämmen; die abstraktiv gewonnenen Gleichheiten an den seelischen Geschehnissen sind nicht reale Bausteine, aus denen sie sich zusammensetzen. Alles einzelne Psychische ist vieldeutig, es wird zu einer eindeutigen Größe im Zusammenhang mit der Erlebnissphäre, in der es aktuell vorkommt. Und ohne die Möglichkeit zu haben, hier auf die Fülle der Erlebnissphären einzugehen, muß ich doch soviel ausführen, als zum Verständnis der »Uneigentlichkeit« erforderlich ist, die die allgemeinste Charakteristik einer bestimmten Erlebnissphäre ausmacht.

Jeder von uns kennt, aus verschiedenen Abschnitten seines Lebens, gewisse grundlegend verschiedene Erlebensweisen; eine Zeitlang führt man z. B. ein gesteigertes Leben; das heißt nicht etwa, daß während dieser Zeit unsere Leistungen ausnahmslos auf einem höheren Niveau liegen, unsere Gefühle besonders intensiv, unsere Entschlüsse besonders nachhaltig sind; vielmehr meinen wir eine Weise des Erlebens, die auch den unbedeutenden Ereignissen, den wenig intensiven Gefühlen zugute kommt, ihnen eine Färbung gibt, die seelische Tatsachen ihresgleichen zu anderen Zeiten nicht hatten. Und nun nehme ich noch an — wie es meist zu sein pflegt, aber nicht notwendig der Fall sein muß — dieses gesteigerte Leben werde willkürlich, mit innerer Anspornung von uns herbeigeführt oder wenigstens festgehalten; wir steigern uns hierin in ein Erlebnis, einen Affekt, oder wir forcieren zeitweise unser ganzes Erleben, so hoffe ich damit einen unmißverständlichen Hinweis und zugleich ein Beispiel für das vorgebracht zu haben, was ich im Gegensatz zu den Gegenständen des Bewußtseins und den elementaren Formen (»wissen von« »fühlen«, »wollen« »lieben«) die Weisen des Bewußtseins oder die Charaktere des Erlebens nennen möchte.

Als solche lassen sich unterscheiden: das versuchsweise Erleben (auf intellektuellem Gebiet das Annehmen, auf praktischem das Probieren), wie man es vielleicht am reinsten durchmacht, wenn man prinzipiell Skeptiker ist, aber doch nicht auf die wissenschaftliche Arbeit verzichtet; man kann mit aller Hingabe und Gewissenhaftigkeit forschen, in der Abwägung der Gründe und in

der Kritik nur von sachlichen Gesichtspunkten geleitet sein; man macht (und zwar ernsthaft) den Forschungsbetrieb mit wie der ärgste Dogmatiker; man hält in dieser Einstellung Ergebnisse für falsch, andere für richtig (oder genauer gesagt: für richtiger). Aber wenn man nun auf sein Gewissen gefragt wird, ob man die Ergebnisse der Forschung glaube, in blutigem Ernst, als ein noli me tangere der Vernunfttätigkeit, so schüttelt der Skeptizist den Kopf; die Zumutung, etwas ernsthaft zu glauben, hat für ihn gar keinen Sinn; seine ganze wissenschaftliche Arbeit ist ein Versuch, ein Probieren; daß er mit tauglichen Mitteln unternommen sei, ist ihm ungewiß; daß sein Ergebnis Wahrheit sei, unmöglich. Er hat von der Wahrheit vielleicht einen so überspannt hohen Begriff, daß ihm ihre Unerreichbarkeit feststeht; aber er will denen, die sie für erreichbar halten, das Spiel nicht verderben; er tut mit, freilich mit innerer Reserve; er erlebt die Forschung probeweise: »man könnte sich die Sache einmal so denken — es geht ohne Widerspruch — es stimmt auch zur Erfahrung«, aber nun wird er ernsthaft: wahr braucht der Gedanke, die Hypothese nicht zu sein; die Sache könnte auch anders sein, denn wie sie wirklich ist, kann man ja doch nicht wissen. Das versuchsweise Erleben auf ethischem und religiösem Gebiet werden wir noch ganz ausführlich kennen lernen. Daneben steht das gespielte, das geheuchelte, das übertriebene oder in sich gesteigerte, das eingebildete Erleben, das Rollenleben und andere Formen; sie alle erheben sich auf dem Boden des echten Ernsterlebens, aber nicht selten machen sie ihm Konkurrenz, durchbrechen es, verdecken es; es gibt nicht viele Menschen, deren ganzes Leben nur schlichtes und ernstes Ernsterlebnis ist.

Ich möchte an dieser Stelle ausdrücklich dem vorbeugen, daß die obengenannten Stilformen des Erlebnisses aufgefaßt werden im Sinne von Wertungen; ich konstatiere zunächst. Daß die Erlebensweisen so und so beschaffen sind, tatsächlich voneinander differieren, scheint mir erst feststehen zu müssen, dann können Ethik und Werttheorie Kritik üben und im Rangsinn ordnen. Wenn man bedenkt, welche Ausbreitung das Rollenleben spielt, wie es von höchststehenden Persönlichkeiten angenommen wird, nicht gerade als Maske, aber doch zum Selbstschutz, so wird man vielleicht mit einem Werturteil bedächtig zurückhalten; ich denke an das eigentümlich uneigentliche Seelenleben, das der geistvollste und echteste Mensch annimmt, führt, wenn er plötzlich »berühmte«, »offizielle« Person sein muß, an das Seelenleben, das ein Mensch als Dignitär,

als Beamter, als Repräsentant zu führen genötigt ist, an das, was wir selbst erleben und wie wir erleben, wenn wir einen offiziellen Kondolenz-, Gratulations- oder Antrittsbesuch machen; es fiele aus dem Rahmen der Konvention heraus, würde uns in eine schwierige Situation bringen, wenn wir dabei eine sachliche Unterhaltung beginnen, ein vernünftiges Interesse zeigen wollten. Für unsere Absicht scheidet die Frage der Wertung vollständig aus, und ist das echte Ernsterleben, trotz des Werteinschlags in seinem Namen, zunächst nichts als eine bestimmt qualifizierte Bewußtseinsweise.

Sie steht nun — damit kehren wir zu unserer Kasuistik der Nachahmung zurück — derjenigen Erlebensweise gegenüber, die wir Nachahmung eines Inneren, eines Seelischen nennen können. Es gibt eine solche Nachahmung seelischer Zustände und Beschaffenheiten, die nicht Nachahmung ihrer Geste, ihres Ausdrucks ist. Ich denke an folgenden, der Erziehungspraxis entnommenen Fall. Ein bisher gutartiges und verträgliches Kind erhält einen neuen Kameraden; gleichgültig aus welchen Gründen, kann es diesen nicht ausstehen; so oft es mit ihm zusammenkommt oder zusammengebracht wird, entsteht Mißmut, Zänkerei, Prügelei; von sich aus sucht es den Kameraden niemals auf und schließlich wird es renitent auch gegen den von autoritativer Seite geübten Zwang zum Verkehr. Ich nehme nun weiter an — eine bei der durchschnittlichen Praxis gewiß berechtigte Annahme —, daß die leitenden Personen der Ueberzeugung sind, ein Kind müsse solchen Widerwillen überwinden, nach der christlichen Lehre alle Menschen lieben; die Träger der Autorität predigen dem Kind dieses Liebesgebot, sie bemühen sich, an dem Kameraden die Eigenschaften hervorzuheben, die ihn als liebenswert erscheinen lassen können, sie strafen jede Rückfälligkeit in die Unverträglichkeit. Kurz ein großes Aufgebot von Erziehungsmaßnahmen wird mobilisiert, um die fehlende Liebe, richtiger, die Zuneigung, Verträglichkeit und Anhänglichkeit, die wir bei Kindern Liebe nennen, zu erzeugen.

Ich glaube, jedermann wird zugeben, daß ich hier einen Fall schildere, der in der Praxis der Erziehung häufig ist: wir befehlen den Kindern, andere zu lieben, wir ergreifen Maßregeln, die uns geeignet erscheinen, eine Liebe entstehen zu lassen.

Wie reagieren nun die Kinder? Es sind verschiedene Wirkungen einer solchen Pädagogik möglich; entweder das Kind bleibt ganz ehrlich, zugleich unbeeinflußt und ungebrochen durch die Autorität, dann tritt eine Aenderung nicht ein; das Kind kann den Kameraden eben nach wie vor nicht ausstehen; es liebt ihn nicht und

lernt ihn nicht lieben; ich verfolge diesen Fall nicht weiter. Oder das Kind wird naiv-unehrlich; es kann den Kameraden nicht ausstehen, unterläßt jedoch die getadelten und verbotenen Feindseligkeiten gegen ihn, tut auf Kommando und nach vorgegebenen Mustern freundlich mit ihm und glaubt, lieben heiße eben: diese bestimmte Geste, äußere Haltung einem Menschen gegenüber beobachten. Oder das Kind wird ein Heuchler. Die Heuchelei unterscheidet sich von der naiven Unehrlichkeit durch das Bewußtsein der Diskrepanz von Sein und Schein; das Kind übernimmt die Geste und Rede der Freundschaft und Liebe, bleibt innerlich haßerfüllt oder gleichgültig, und weiß genau, daß seine Gesinnung und sein Benehmen inkongruent sind. Es ist ihm jedoch nicht möglich, sich real zu ändern. In allen diesen Fällen ist das Resultat der Erziehung ein negatives bzw. ein schädliches. Es kann aber auch ein vierter Fall eintreten, besonders wenn an der vorhergehenden Feindschaft nicht der Kamerad, sondern die eigene Unleidlichkeit des Kindes schuld hatte, oder wenn die Unverträglichkeiten wesentlich aus dem Mangel an Beherrschung und den Anreizen der Gelegenheiten entsprangen. Das Kind kann, wie wir treffend sagen, seinen Kameraden lieben lernen. Wie sich das vollzieht, welche psychischen Gebilde dabei entstehen, einander ablösen, das zu schildern, gehört zu den reizvollsten Aufgaben der Psychogenesis. Bald mit einem Schlag, bald nur Schritt um Schritt, mit zahlreichen Rückfällen und Unsicherheiten, verändert sich sowohl das Bild des Anderen als auch die innere Stellungnahme zu ihm; oft durchfluten uns, wenn wir so lieben (bewundern, hassen) lernen Doppelströmungen: wir spüren noch die ursprüngliche Feindseligkeit, achten auf die Züge im Sein und Betragen des anderen, welche sie einst ausgelöst haben, heute noch rechtfertigen können; das erste Gefühl, das uns bei seinem Anblick aufsteigt, ist ein bitteres. Aber dann spüren wir plötzlich eine warme Welle uns durchströmen, uns verschlingen, ganz andere Seiten des fremden Wesens und Schicksals treten heraus, wie durch einen Beleuchtungswechsel tritt der andere aus dem Dunkel ins Helle; er ist anders und wir fühlen ihm gegenüber anders. Man hat in der Psychologie gestritten, was in solchem Falle primär ist: die Veränderung des Bildes, das wir uns vom anderen machen, oder der Umschlag der fühlenden Stellungnahme, der eine Veränderung der Auffassung nach sich zieht. Ich glaube, der Streit darüber ist müßig, bzw. ebensowenig entscheidbar wie derjenige, ob ein Nebeneinander zweier Punkte A u. B primär das Rechtssein des B von A oder des Linkssein des A von B

ist. Gewiß sind diese beiden Sachverhalte nicht identisch, ebensowenig wie »veränderte Fühlung« und »veränderte Auffassung« identisch sind, sie stecken auch beide in dem Nebeneinander, wie beide Seiten im zweiten Fall in der Sinnesumkehr stecken; es hängt von bestimmten Konstellationen ab, ob sich eine Sinnesumkehr zuerst als »Entdeckung neuer Seiten am Gegenstand« oder als »Veränderung des Gefühls, mit dem ich ihm gegenübertrete,« durchsetzt und erlebt wird; im Wesen der Sinnesumkehr liegt nur, daß sie beides in einem ist.

Wir fassen nun eine solche entstehende Liebe ins Auge (eine Gesinnung, eine Stellungnahme im Entstehen) und fragen nach der besonderen qualitativen Eigenart derartiger Bildungen. Dann scheint mir mehreres sichergestellt: wer so in willentlicher Anspannung sich um Liebe müht, besitzt die echte Liebe noch nicht; aber er tut auch nicht nur so, als ob er liebte; es ist, die Geste der Liebe beseelend, ein innerliches Erlebnis da; dieses innerliche Erlebnis hat mit der echten Liebe vieles gemein: die Richtung auf eine bestimmte Person, die zuneigende Haltung des Liebenden; sie unterscheidet sich von der vollen oder echten Liebe nicht etwa dadurch, daß Teile fehlen; der zweifellos vorhandene Unterschied der motivierenden Kraft ist auch sekundär; man kann diese entstehende Liebe, solange sie noch nicht echt vorhanden ist, nicht etwa als eine echte Liebe minus der Stoßkraft für unser Handeln auffassen und beschreiben; sie ist »im Ganzen« der echten Liebe gleich und doch auch »im Ganzen« von ihr verschieden, sowie ein Schattenbild und sein schattenwerfender Körper im ganzen sowohl gleich als verschieden sind.

A. Pfänder bezeichnet Gesinnungen, Gefühle, Entschlüsse, welche diesen luftigen, körperlosen Charakter besitzen, der natürlichen Schwere entbehren, ihren Ursprüngen nach nicht wurzelecht aus der eigenen Persönlichkeit spontan erwachsen sind und ihrer Wirkung nach weder die Fülle noch die Dauerhaftigkeit eingeborener Motive erreichen, als das unechte Psychische. Mit Verwendung dieses Ausdrucks könnte ich nun die innere Nachahmung im Sinne der Nachahmung eines Innerlichen (Seelischen) bezeichnen als die Erzeugung eines unechten Psychischen. Die Parallele zur äußeren Nachahmung läge auf der Hand: diese ist die Erzeugung eines unechten Ausdrucks, wenn wir jeden Ausdruck unecht nennen, dem entweder gar kein Innengeschehen zugrunde liegt, oder jedenfalls ein anderes, als das in ihm sonst sich äußernde. Ueber diese eigenartige Beziehung des »in« — der Schmerz drückt sich i n dem Klang der Stimme aus — habe ich später noch ein Wort zu sagen; das Problem, das hier vor-



liegt, und für die ganze Ausdrucksforschung typisch ist, gehört zu jenen, auf welche Theodor Lipps als erster hingewiesen hat [1]).

Ich kann das Produkt solcher Nachahmung eines Psychischen auch noch mit anderen Worten bezeichnen, mit Hilfe anderer Bilder darauf hindeuten; oben nannte ich es einen Schatten; man kann auch sagen, daß sich die nur (innerlich) nachgeahmte Liebe zur echten verhält wie eine Holzschnittskizze zu einem farbensaftigen Vollbild mit gleichem Sujet; unter genetischem Gesichtspunkt spreche ich von »Keimformen«, »Vorläuferformen« der echten Liebe. Natürlich sind alle diese Ausdrücke bildlich, sie setzen im Grunde voraus, daß der Hörer schon weiß und kennt, was man ihm sagen will, und müssen immer verstanden werden auf Grund der inneren Vergegenwärtigung von Beispielen des betreffenden Tatbestandes. Nur wer diese Nachahmungen des Seelischen gar nie erlebt hat, wer immer und vollständig psychisch echt gewesen ist, wird es schwer haben, sich hier zu orientieren. Aber ich glaube nicht — mit Rücksicht auf die psycho*genetischen* Tatsachen —, daß es einen solchen Menschen gibt.

Grundsätzlich verschieden von den bisher besprochenen Fällen der Nachahmung ist der folgende: Wir fingieren einen jungen Menschen, noch unsicher im Leben, aber bereits zu so viel Selbsterkenntnis gereift, daß er über die verschiedenen Möglichkeiten des Lebens, der Stellung zur Welt nachzudenken in der Lage ist. Er hat noch keine Entscheidung für sein eigenes Leben getroffen, weder einen Beruf noch einen bestimmten Stil des Lebens gewählt. Vorübergehend ziehen ihn die entgegengesetztesten Möglichkeiten an, ohne daß er sich endgültig zu entscheiden vermag. Er *sucht* noch nach der besten und ihm entsprechendsten Weise der Lebensführung. Ein solcher jugendlich unsicherer Mensch treffe nun auf einen anderen, dessen Sein und Wirken, Gesinnungen und Gewohnheiten ihm plötzlich als beruhigendes Vorbild aufgehen. In einem anderen Menschen steht alles realisiert vor ihm, wonach er in der Anlage seines Wesens sich sehnt. Er spürt es oder sagt es sich selbst: »so wie dieser Mensch ist, sollst auch du werden oder wenigstens zu werden streben!« Der Unfertige kann sich dabei von vorneherein noch gewisser Schranken bewußt sein, die es ausgeschlossen erscheinen lassen, daß er dieses ihm plötzlich vor Augen gekommene Vorbild voll erreiche. Anders

1) Im Zusammenhang mit der ästhetischen und soziologischen Deutung der von ihm sogenannten »Einfühlung«; ich glaube freilich, das »in« nicht von außen, vom Standpunkt des Hörenden verstehen zu müssen, sondern von innen, vom Standpunkt des Ausdrückenden.



ausgedrückt: er weiß, daß er alle Handlungen des Vorbildes in seine eigene, von der des Originals verschiedene Sphäre transponieren muß. Er muß sozusagen sein Vorbild in verkleinertem Maßstabe nachleben. Darum ist das Verhältnis, in welches der jugendliche, suchende Mensch zu einer vorbildlichen Persönlichkeit tritt, wenn sie für ihn die Bedeutung einer endgültigen Orientierung gewinnt, nicht einfache Nachahmung in einer der bisher geklärten Bedeutungen. Die Nachfolge besteht darin, daß man den Geist eines anderen Menschen erfaßt und aus diesem Geiste heraus das eigene Leben lebt, in seiner eigenen Sphäre bleibt, während die Nachahmung den Geist des Vorbildes beiseite setzt, dagegen durch alle Aeußerlichkeiten den möglichst zwingenden Eindruck der Gleichheit gerade der Lebenssphäre zu erreichen sucht. Der Nachfolger strebt nicht nach einer kopienhaften Aehnlichkeit seiner Lebensführung mit derjenigen seines Vorbildes. Er ist von vornherein überzeugt, daß die Unterschiede, die zwischen ihm und seinem Original bestehen, durchaus berechtigt sind und nicht verwischt werden dürfen. Er verzichtet nicht darauf, sein eigenes Leben zu leben unter denjenigen Verhältnissen, unter denen er geboren ist, in dem Berufe, den er hat, mögen alle diese Dinge von denen seines Vorbilds so verschieden als möglich sein. Aber er lebt und gestaltet sein Leben sozusagen nicht aus eigenem Geiste, sondern im Sinne des Meisters, nach den Grundsätzen, die ihm an dessen Lebensführung ersichtlich geworden sind. Er übernimmt das organisierende Prinzip und wendet es, hierin selbständig, auf seine eigenen Verhältnisse an. Er tut dies auch nicht in der Absicht, dadurch ein anderer zu werden als er ist, sondern weil er überzeugt ist, gerade durch die Nachfolge zu sich selbst zu kommen. Jene Intention des Nachahmers, mehr oder anders scheinen zu wollen als er ist, ist der Nachfolge vollständig fremd. Damit ist zugleich gesagt, daß ihr gewinnsüchtige Motive, ehrgeizige Triebfedern vollkommen fehlen. Gewiß schaut auch der Nachfolger auf einen Anderen hin; aber weder mit den Augen des Neides noch mit denen der listigen Neugier. Der Andere ist ihm der Schlüssel zu sich selbst. Wie das Licht erst durch die Schatten in seiner eigentümlichen Qualität und Wirkung deutlich wird, wie überhaupt nach einem antiken erkenntnistheoretischen Prinzip alles durch das Ungleiche, durch seine Gegensätze zwar nicht »erkannt«, aber doch wesentlich deutlicher wird, so bedarf auch unter den Menschen mancher, um über sich selbst zur Klarheit zu kommen, des Anderen; sei es nun, daß dieser Andere ihm in wesentlichen Zügen ähnelt oder scharf widerspricht. Der Nach-

folger ist in tiefem Sinne ein etwas unproduktiverer, initiativeloser Mensch. Er versteht nicht aus sich selbst sich zu gestalten und seine Kräfte anzuwenden. Aber er ist kein unehrlicher Mensch und keiner, der eigener Kräfte entbehrt, kein hohler Mensch. Wer zur Nachfolge befähigt ist, weist damit zugleich bessere Qualitäten aus, als sie dem Nachahmer jemals zukommen.

Die Tatsache der Nachfolge ist über das ganze Gebiet geistigen und kulturellen Lebens verbreitet. In der Kunst, in der Wissenschaft, in der Religion gibt es Schulen und Sekten, Gemeinden und Richtungen. Und diejenigen Menschen, welche sich zu einer Gemeinde bekennen, pflegen in der Regel zu dem Haupte dieser Gemeinde im Verhältnis des Nachfolgers zu stehen. Wenigstens pflegt die Gründung von Gemeinden durch die Nachfolge eingeleitet zu werden. Man versteht von da aus, weshalb einzelne Männer zu ihrer Zeit noch nicht in der Lage waren, Gemeinden zu bilden, während wenige Dezennien später andere mit den gleichen Gedanken und Interessen Beseelte diese sozialisierende Wirkung übten. Es fehlte eben den erfolglos gebliebenen Vorläufern an Seelen, die infolge gleichartiger Anlagen durch sie hätten orientiert oder, in der Sektensprache ausgedrückt, »erweckt« werden können. Gewiß pflegt in Schulen und Gemeinden auch ein Mitläufertum vorhanden zu sein, zu Zeiten sogar zu überwiegen; und dieses Mitläufertum dürfte kaum unter den Begriff der Nachfolgerschaft, kaum auch unter den der Nachahmerschaft fallen. Das Mitläufertum weist vielmehr auf eine allgemeine Anpassungsfähigkeit hin, die es im geistigen Leben ebensogut gibt wie im biologischen, und die jenes aktiven Momentes entbehrt, das auch für die Nachahmung konstitutiv ist. Zu Mitläufern werden solche Personen, denen auch noch zu aktiver Nachahmung — sei es die Potenz, sei es der Antrieb mangelt, und die so sehr alles Eigenseins entbehren, daß sie den in der Luft liegenden geistigen Inhalt einer Zeit oder einer Umgebung aufnehmen wie ein jederzeit offenes Gefäß.

Von den Abarten der Nachfolge sind jene wichtig, die sich aus den Unterschieden der Schätzung derjenigen Person ergeben, die vorbildlich wirkte. Die Leistung des Vorbildes kann sich einmal darauf beschränken, den bis dahin über sich Unklaren und Unentschiedenen zur Nachfolge veranlaßt, herausgefordert, ihm den Weg gezeigt zu haben. Der Nachfolger braucht zu der Person, die auf ihn als Vorbild wirkte, in kein weiteres Gefühlsverhältnis zu treten. »Eine schöne Gabe, flüchtig wie des Blitzes Schein«, hat das Vorbild dem Wartenden geboten, sogar ohne Kenntnis der Wirkung, die es aus-

löst. Eine gewisse Dankbarkeit und Treue wird freilich der Nachfolger seinem Vorbild immer bewahren; aber es scheint mir schon ein Schritt weiter, es scheint mir eine neue Nuance im Erlebnis der Nachfolge zu sein, wenn außer der sachlichen Bindung an das Vorbild auch noch eine persönliche an den Träger dieses vorbildlichen Lebens eintritt, wenn der Nachfolgende darnach strebt, räumlich, zeitlich, persönlich in der Nähe seines Meisters zu bleiben, wenn er einen individuellen Kontakt mit ihm sucht, sich von ihm beraten läßt, in das Verhältnis des »Sohnes« zum »Vater«, des Jüngers zum Meister tritt, wie wir hier zu sagen pflegen. Die Nachfolge kann dabei in gewissen Fällen einen passiven Charakter annehmen, sie wird ein »Sich-in-die-Führung-Begeben«, ein »Sich-der-Leitung-Anvertrauen«. Freilich widerspräche es dem Sinn von Nachfolge, wenn wir dabei j e d e s aktive Mitarbeiten von Seiten des Nachfolgers ausgeschlossen dächten, wenn wir ihn nur als Stoff vorstellen, den der Meister nach seinen Intentionen gestaltet. Aber die überwiegend passive Hingabe und Gefügigkeit, die Unterordnung unter ein System von Führungen und Vorschriften gibt vielen Fällen der Nachfolge doch einen spezifischen Charakter, von dem derjenige sich unterscheidet, den die Nachfolge als aktive Mitarbeit an den gleichen Zielen hat, die an dem Vorbild erstmals erkannt wurden. Der Nachfolger in diesem letzten Sinne ist nicht mehr ein nur Geführter, sondern ein Mitschreitender, der sich je nachdem auch an der Bestimmung des Weges mitzubeteiligen vermag. Wenn man die hier eingeschlagene Klassifikation weiter verfolgt, genauer gesagt: das Prinzip dieser Klassifikation zu Ende denkt, so ergibt sich als ein möglicher Schluß der Fall des Jüngers ü b e r dem Meister, d. h. trotz echter Nachfolge ist es nicht ausgeschlossen, daß zwar die Anregung und der erste Hinweis auf eine bestimmte Lebensführung vom Vorbild ausging, dagegen die Ausgestaltung dieser Anregungen in dem Leben des Nachfolgers das übernommene Muster an Wert und Vorbildlichkeit noch übertrifft. Es ist vorgekommen, daß erst die Jünger wahr gemacht, vollendet haben, was der Meister zwar ahnte, aber selbst nicht in voller Klarheit entwickeln oder in voller Eindeutigkeit verleben konnte.

Diese letzten Andeutungen weisen uns schon auf eine dritte Hauptgruppe der Nachahmungsphänomene hin, für welche wir in der gewöhnlichen Redeweise den Ausdruck »N a c h e i f e r u n g« haben. Voraussetzung für die Nacheiferung ist eine Gruppe durch Einheit der Gesinnung und Interessen verbundener Individuen und ihre gemeinsame Abhängigkeit von einem persönlichen Vorbild oder

einer sachlichen Norm. Unter dieser Voraussetzung kann sich ein Wetteifer unter den Gleichstrebenden, ein Wetteifer zwischen den Nachfolgern entwickeln, und zwar in doppelter Form; einmal: der Einzelne dieser Gruppe kann streben, ihrer aller Vorbild besser, schneller zu erreichen, als seine mitstrebenden Genossen; und der Einzelne, bzw. die Gruppe selbst kann streben, das Vorbild, von dem sie ursprünglich angeregt worden sind, womöglich zu übertreffen. Hier spielt die Nachahmung die Rolle geradezu einer produktiven oder die Produktivität entbindenden Kraft, die zu probierender Neuerung reizt, zur Ueberbietung eines aufgestellten Rekords herausfordert. Das Ehrgeizmoment, das hiebei eine Rolle spielen kann, möchte ich noch ausdrücklich ausschalten. Es kann demjenigen, der einem Vorbild nacheifert, vollkommen gleichgültig sein, ob dies sein Streben von anderen bemerkt und in sozialem Sinne anerkannt wird. Auch in der Stille seines Kämmerleins kann man seine Kräfte versuchen, um ein einmal schon erreichtes Ziel auch zu erreichen, noch zu überbieten. Das Neue, das sich in diesem Nachahmungsphänomen einstellt, ist eine Art Umkehr der Gesinnung gegen das Vorbild. Als Nachfolger fühlt man sich ihm zu Dank verpflichtet, von ihm abhängig, bildlich gesprochen unter ihm. In der Wetteifereinstellung kehrt man sich gewissermaßen gegen das Vorbild, konkurriert mit ihm, gerät in die Haltung und Gesinnung eines Gewinnspielers gegen seinen vorläufig noch siegreichen Partner. Aber freilich liegt nichts von Haß oder Feindschaft darin; nur das Bittere des Gefühles, einen Anderen auf einem Gebiete einen Vorsprung haben zu sehen, auf dem man selbst am liebsten an der Spitze liefe. Man muß sich davor hüten, diese Gesinnungen von vornherein im sozialen Sinne zu verstehen; es gibt einen rein sachlichen Ehrgeiz, dem es ausschließlich um die Leistung zu tun ist, nicht um ihre Anerkennung bei den Menschen, der, mit einer ebenso tiefen wie prägnant formulierten Erkenntnis Nietzsches nach seinem Werk trachtet, nicht nach dem Ruhme.

Ich möchte wenigstens ein Beispiel, für die Nacheiferung, ihre besondere Struktur und Wirkung anführen: das Wettlaufen von Zöglingen einer Klosterschule nach der Tugend, wie es in der pädagogischen Tradition des Jesuitenordens systematisiert wurde. Dabei fehlte den besten Elementen sicher der äußerliche Ehrgeiz und aller Pharisäismus, obgleich diese beiden Momente die Gefahren eines solchen Nacheifersystems bilden.

Uebrigens kann man bei jeder Gruppe von Menschen, die sich zur Pflege eines bestimmten Interesses oder eines bestimmten Kul-



turzweiges zusammenfindet, neben den Formen der Nachahmung als Geste und als Pose, der unechten Nachbildung des Psychischen selbst, der aktiven und passiven Nachfolge auch die Nacheiferung entstehen sehen; auch sie gehört zu den sicher gestellten Abarten der Nachahmung.

3. Elemente einer Phänomenologie und Psychologie der Nachahmung.

Eine Zusammenfassung der wesentlichen Merkmale, welche in verschiedener Variation und Gruppierung in den überblickten Fällen der Nachahmung und Nachfolge enthalten sind, erlaubt uns folgendes Strukturbild der Nachahmungserlebnisse zu skizzieren:

Aus den Tatsachen der geistigen Ansteckung im weitesten Sinne grenzen sich die Nachahmungstatsachen als eine engere Gruppe dadurch heraus, daß für sie nicht schon das Dasein des Anderen genügt, sondern der ausdrückliche geistige Blick auf ihn erforderlich ist, daß die nachahmende Uebernahme aktiven Charakter besitzt, eine — natürlich in Spielarten zersplitterte — Absichtlichkeit und Willentlichkeit einschließt, daß das jeweils erreichte Stadium der Nachahmung bzw. das Produkt derselben durch die ständig festgehaltene Hinsicht auf den Anderen kontrolliert und der Fortgang derselben durch die gleiche Hinsicht bestimmt wird. Zugleich steht in aller Nachahmung das Vorbild *über* dem Nachahmer, in dessen Auffassung natürlich. Die gemeinsame psychische Wurzel dieser aktiven Uebernahme seelischer Züge und ihres Ausdrucks vom Anderen, der Selbstgestaltung nach fremdem Modell ist eine gespürte geringe Produktivität und Spontaneität des Nachahmers, eine ursprüngliche, dauernde oder zeitweilige Armut an seelischen Inhalten und Entwicklungen, die jedoch nicht soweit geht, daß dadurch Auffassung und Verständnis des Seelischen überhaupt beeinträchtigt werden, und sich zugleich mit einem starken *Selbstentfaltungstrieb*, einer aus dem verspürten Mangel verständlichen intensiven Sehnsucht nach bedeutendem geistigen Inhalt und wertvoller Seinsbeschaffenheit verbindet.

Die eigenartige Erleichterung der geistigen Arbeit, die durch das Bewußtsein zustande kommt: diese Arbeit sei schon einmal gemacht, deshalb möglich, und die sozialisierende Rückwirkung der Nachahmungen auf das Vorbild, sowie die sachlichen Gemeinsamkeiten der Nachahmer geben den Nachahmungen das charakteristische Gepräge des geistigen Lebens aus zweiter Hand, selbst wenn die

Produkte derselben ihren Beschaffenheiten nach die Originale übertreffen.

Aus den vorstehenden Momenten wird verständlich, daß die Nachahmung, und zwar in einer Entwicklung von der äußeren zur inneren, in einer gewissen Epoche der individuellen Entwicklung notwendig und normal ist, in der Kindheit und frühen Jugend, in der das geistige Leben des Individuums vergleichsweise sehr arm ist, auch bei großer Anlage in seinen Aeußerungen und Produkten noch dürftig; es wird ferner klar, daß die starke individuelle Verschiedenheit der Menschen die Mehrzahl derselben in um so höherem Maß zur Nachahmung zwingt, so höher die geistige Funktion oder der geistige Inhalt ist; in ihrer Weltanschauung sind schließlich nur zählbar wenige Menschen original.

Ebenso wird es verständlich, daß die Nachahmung in ganz verschiedenen Formen als willkürliche und unwillkürliche, mittelhafte und selbstzweckliche Nachahmung, und ganz verschiedenen Arten (Nachahmung, Nachfolge, Nacheiferung) sich entwickelt, daß ihre Motive von sozial bedingter Scheinsucht bis zur ethisch nicht nur einwandfreien, sondern sogar sehr hochstehenden Anerkennung der eigenen Sterilität und Unselbständigkeit wechseln, ihre Absichten bald auf äußere Blendung, soziales Ansehen, bald auf Selbstkultur ohne jede andere Rücksicht zielen.

Viel scheint nur für das Verständnis der Nachahmungstatsachen gewonnen werden zu können, wenn die Unterschiede in den psychischen Leistungen des Vormachens und des Nachmachens, wie R. Wallaschek sich ausdrückt [1]), richtig analysiert und gewürdigt werden. Die Tatsache, daß das Nachmachen leichter ist als das Vormachen, halte ich durch die Erfahrungen, wie sie Wallaschek auf allen Gebieten des Turnens und des Sports, der Literatur und Kunst, der Mode und der Wissenschaft gesammelt hat, für sicher bewiesen, sie scheint mir auch in allen sogenannten formalen Bildungsabsichten vorausgesetzt. Aber ihre psychologische Beschreibung und Deutung ist noch nicht restlos erbracht. Es gibt Menschen, kurz ausgedrückt, die selbständiges Verständnis und selbständiges Verhältnis zur Welt besitzen, und denen daraus neue Lösungen entspringen. Sie entdecken (als Künstler etwa) Schönheiten in der Natur (z. B. in Licht und Atmosphäre), die immer vorhanden, aber von achtlosen, weniger empfindlichen oder durch einen bestimmten Schönheitskodex eingeengten Generationen über-

1) R. Wallaschek, Zur Psychologie und Pathologie der Vorstellung. Leipzig. J. A. Barth. 1905.



sehen worden sind; sie finden (als technische Entdecker) Probleme dort, wo für die meisten Menschen glatte Selbstverständlichkeit vorhanden ist, oder neue Lösungen für alte Probleme; sie formulieren (als geniale Forscher) neue Fragestellungen, erarbeiten neue Methoden in der Wissenschaft, von deren Anwendung viele andere leben und zehren, sie werfen (als Politiker) neue Leitideen, Reformziele in die Völker; es sind Menschen, in denen das Erlernte, Erlebte und Beobachtete zu neuen Begriffen und Antizipationen sich verdichtet, in denen der Schöpferprozeß des Menschengeistes sich fortentzündet. Ihnen stehen Menschen gegenüber, denen diese Fähigkeit des selbständigen Schaffens ganz, teilweise, auf vielen oder allen Gebieten mangelt, die ihre Lebensziele denen anderer nachbilden, ihre Berufsarbeit und ihre Konflikte nach allgemeinen Regeln und Rezepten erledigen, eine von ihnen nicht gefundene Methode wenigstens anwenden. Die Zuversicht ist gehoben, daß man derlei überhaupt machen kann, der Ehrgeiz wird wach, es auch zu versuchen; unter diesen Einflüssen spannen sich Wille und Aufmerksamkeit stärker als sonst. Zugleich ist der Arbeitsprozeß sowohl methodischer als auch verkürzt, man muß sich nicht erst ermüden und decouragieren mit Fehlversuchen, sondern kann sich auf das Erprobte allein stützen.

Die Nachahmung hat also zunächst die Funktion, die Errungenschaften der Mode, Sprache, Technik, Kunst, Wissenschaft zu verallgemeinern, die Erfolge der Einzelnen zum Gemeingut der Gruppen zu machen. Unter diesem Gesichtspunkt gewinnen ganze Zeitalter der Menschheitsgeschichte einen spezifischen Sinn: auf Perioden höchster Anspannung der schöpferischen Kräfte, die meist von kurzer Dauer sind und eine Fülle der verschiedensten Möglichkeiten in sich zusammendrängen, zugleich einen starken Unterschied der geistigen Größen gegen die anderen Schichten zeigen, folgen immer längere Perioden, in welchen die Errungenschaften der vorhergehenden breitgetreten, so vielen als möglich bekannt gemacht werden, Perioden, in denen sich damit zugleich die geistigen Unterschiede der Schichten verflachen, und eine größere kulturelle Gleichartigkeit Platz greift. Man denke an den Hellenismus, der die geistigen Werte der drei Generationen der attischen Blütezeit verbreitet, an die Ausbreitung der civilitas romana in den ersten Zeiten der germanischen Kultur, an die Bedeutung der Aufklärung für das 19. Jahrhundert.

Aber in der Tatsache, daß der Andere herausfordernd wirkt, daß es Nachahmung gibt, ist noch eine zweite Möglichkeit eingeschlossen: die Leistungssteigerung. Auch diese Folge der Nach-

ahmung ist Spezialfall eines allgemeinsten Gesetzes unseres Seelenlebens, das A. Pfänder einmal als Gesetz der wachsenden Ansprüche bezeichnet hat, das man in seiner noch physiologisch mitbedingten einfachsten Gestalt als das der abnehmenden Reizwirkung und Reizempfindlichkeit bezeichnet. Die Menschen ahmen nach, was ihnen imponiert; ein Imponierendes als solches ist ein Einzigartiges; durch die Nachahmung wird gerade dieser Charakter der Einzigartigkeit des Vorbildes vernichtet; das ursprünglich Einzigartige wird vervielfältigt, vulgarisiert, dadurch zugleich entwertet. Damit die Nachahmungsfunktion nun nicht sozusagen aus Mangel an Betätigung atrophiert, treibt sie in einer ihrer Aeußerungen, im Wetteifer, selbst dazu, neue Gipfel zu schaffen, das ursprüngliche Vorbild zu überbieten; die Nachahmung steigert die Leistung; das Vormachen ist nicht nur ein Reiz zum Nachmachen, sondern zum Ueberbieten. Je dichter die Menschen beieinander wohnen, je stärker der Umsatz der geistigen Werte von statten geht, desto intensiver ist auch die leistungssteigernde Wirkung der Nachahmung. Darum tendiert alle intensive Kultur auf die Großstadt, darin besteht der kulturelle Wert der Großstadt: ihr Bewohner sieht sich zu gleicher Zeit von den Höchstleistungen der verschiedensten Gebiete, von Vorbildern für alle möglichen Tätigkeiten umgeben; er wird von allen Seiten zur Entfaltung aller Kräfte gereizt und gedrängt, so ist der Großstädter, im Vergleich zu dem in einfachen Verhältnissen lebenden Landbewohner, der wenig nachzuahmen hat, weil einer ungefähr wie der andere ist, in Gebärde, Arbeit und Lebensstil der stärker individualisierte und damit zugleich der produktivere, wagende, neuernde Mensch, ist die Kultur der Großstadt die vorgeschobene Spitze der Kulturbewegung.

Mit dieser doppelten Aufgabe, die Kulturerrungenschaften zu verallgemeinern und zu steigern, verbindet die Nachahmung eine dritte Wirkung: die soziale Annäherung und Bindung der Individuen. Man braucht sich nur die möglichen Rückwirkungen auf den Nachgeahmten, die Wechselwirkungen zwischen den Nachahmern zu vergegenwärtigen. Im Normalfall erwächst dem Vorbild eine seltsame Macht über die abhängig und zugleich solidarisch sich fühlenden Nachahmer, entwickelt sich zwischen ihnen allen eine innige Einheit ohne Zwang, Band und Gesetz; sie koagulieren zu einer festgeschlossenen Gruppe, deren Zusammenhalt die Gemeinschaft eines geistigen Inhalts ist. Zola hat in »Germinal« diesen Vorgang mit konstruktiver Vereinfachung, aber hinreißender Großartigkeit geschildert, wie E. Lantier, der zugereiste Mechaniker, unter den

Minenarbeitern ursprünglich ein Fremder, allmählich deren Vertrauen erlangt, indem er ihre Lage zu seiner Sorge macht, Schritt für Schritt ihre Köpfe mit seinen, freilich auch nur übernommenen Gedanken füllt, wie er ihnen seinen Willen einflößt und sie schließlich, wenn auch nur zu einer einzigen Tat, in eine einheitliche Masse, deren Geist und Repräsentant er selbst ist, zusammenschließt.

Außer diesem Normalfall sind andere Rückwirkungen denkbar und beobachtet. Das Vorbild kann sich von der Wirkung, die es hervorbringt, ebenso gut degoutiert wie geschmeichelt fühlen, zur Aenderung wie zur Uebertreibung der Züge sich veranlaßt fühlen, die nachgeahmt werden; das Vorbild kann seinerseits von den Nachahmern Züge übernehmen, die ursprünglich nur als Varianten seiner selbst entstanden sind.

Alle diese Beziehungen zwischen Vorbild und Nachahmern und zwischen den Nachahmern untereinander tragen eine auf Sozialisierung oder Dissoziation gerichtete Tendenz in sich, wirken als Faktoren der soziologischen Kausalität, und geben dadurch den Nachahmungstatsachen eine zweideutige Stellung, sie sind ebensowohl Wirkungen wie Ursachen sozialer Gruppenbildung. Eine weitere Klärung dieser Beziehungen, wie sie insbesondere durch eine vollständige Phänomenologie der Tradition möglich würde, führt von dem engeren Thema zu weit ab; in dem Abschnitt über Individualismus und Traditionalismus in der Religion hoffe ich Raum zu finden, auch diese allgemeineren Gesetzmäßigkeiten wenigstens zu streifen.

4. Nachahmung und Nachfolge im geschichtlichen Leben der Religion. Individualismus und Traditionalismus.

Eine Phänomenologie und Psychologie des religiösen Bewußtseins und des religiösen Lebens muß mit einer Feststellung anfangen, mit der Erklärung dessen, was sie unter religiösem Erlebnis verstehen will. In einem Sinn setzt eine solche Definition freilich eine fertige Religionspsychologie voraus — wie jede Definition einer Wissenschaft erst am Ende der Wissenschaft erschöpfend möglich ist. Aber in diesem Sinne ist die Kenntlichmachung auch nicht erforderlich; es genügt, wenn durch Hinweis und Exemplifikation der Gegenstand der Religionspsychologie, ihr Thema so weit deutlich gemacht wird, daß eine Verwechslung mit anderen Betrachtungsweisen der Religion und des religiösen Lebens ausgeschlossen bleibt.

In der Religionspsychologie ist aber auch die erste Kenntlichmachung des Gegenstandes eine schwierige, weil in der Religion und im religiösen Erleben sich zwei Faktoren eng durchdringen, die, verschiedenen Ursprungs und Wertes, auch verschiedener Gesetzmäßigkeit sind: die »Religion« als eine objektive, geschichtlich gewordene, dem Individuum vorgegebene Tatsache des Kulturlebens, und die »Religion« oder »Religiosität« als das individuelle Erlebnis der Religion, als Inbegriff all der geistigen Vorgänge, in welchen sich auf Grund objektiver Religion oder ohne solche das religiöse Bewußtsein des Menschen auslebt. Schwierig wird die religionspsychologische Fragestellung nun dadurch, daß auch die »objektiven« Religionen oder das Objektive an den Religionen, also die heute vorhandenen, der individuellen Meinung und Willkür entrückten Dogmen, Liturgien und Kulte, die Ausdrucksformen der Religion, die der einzelne in seiner Zeit, seiner Schicht vorfindet, ursprünglich und an entscheidenden Punkten ihrer Geschichte immer wieder in religiösen Individualerlebnissen ihre Wurzeln hatten. So darf man kurz als Gegenstand der Religionspsychologie diejenigen Erlebnisse von Individuen bzw. von Individuen einer Gruppe bezeichnen, durch welche Religion als objektive Tatsache sei es erstmals entsteht, sei es in den Lebenszusammenhang des Individuums zurückgenommen, also angeeignet wird. Und da nun für jede objektive Religion ein Glaube (zusammengefaßt in Dogmen, Heilswahrheiten, eventuell niedergeschrieben in heiligen Büchern), eine Stellungnahme zu Welt und Leben auf Grund dieses Glaubens und ein Kult konstitutiv sind, so zerlegt sich die religionspsychologische Frage in die Teilprobleme der Erforschung jener psychischen Vorgänge, in welchen sich Produktion bzw. Rezeption der verschiedenen Glauben, Lebensstellungnahmen und Kulte vollziehen. Eine kleine Schwierigkeit bietet dabei das Verhältnis der Religions*psychologie* zur Religions*geschichte*; auch diese bemüht sich ja, die Mannigfaltigkeit der Glauben und Kulte zu beschreiben und von ihren Ursprüngen her zu erklären; aber mir scheint bereits Schleiermacher die richtige Trennung vollzogen zu haben: ohne eine psychologische Phänomenologie und Prinzipienlehre des religiösen Bewußtseins bleibt die Geschichte der Religionen und der Religion eine zusammenhangsbare, unverstandene Chronologie von Aeußerlichkeiten der Religion und von Personen in ihrem Dienst [1]. Es muß eine auch heute noch nachfühlbare

1) Vgl. Schleiermacher: Reden über die Religion: »Wenn ihr also nur die religiösen Lehrsätze und Meinungen ins Auge gefaßt habt, so kennt ihr noch gar nicht die Religion selbst«.



Variante des religiösen Bewußtseins das Historische verständlich machen, oder zum mindesten muß dasjenige Bedürfnis noch psychologisch faßbar und für unser eigenes religiöses Leben bedeutungsvoll sein, dem eine bestimmte vergangene Form der Religion einmal Genüge tat.

So ist Religionspsychologie der Versuch, das religiöse Bewußtsein prinzipiell zu begreifen, als eine Funktion des kulturschöpferischen Geistes und abgesehen von der erkenntniskritischen Frage nach dem Wahrheitsgehalt dieser oder jener Religion, aber unter steter Berücksichtigung des Wahrheitsanspruches, der in der Religion als solcher liegt.

Es besteht nun die große Gefahr, daß die religionspsychologische Betrachtungsweise zu geschichtsloser Konstruktion führt, wenn man nicht ausdrücklich in die Religionspsychologie jenen ungeheuren Problemkomplex mit einschließt, der die Bedeutung vorhandener objektiver (geschichtlicher) Religionen für das religiöse Bewußtsein des Einzelnen, die Rückwirkung der Religion des Anderen (der Masse) auf die Entfaltung und Richtung des religiösen Lebens des Einzelnen umfaßt.

Vollziehen wir einen Augenblick die Annahme des geschichtslosen Menschen, wie er einer Psychologie als reiner Gesetzeswissenschaft vorschwebt, lassen wir nur die von aller Besonderheit des historisch gewordenen und in Sprache, Sitte, Recht, Lehre, Erziehung tradierten geistigen Inhalts entleerten psychischen Funktionen übrig, so haben wir zwar auch das religiöse Bewußtsein als eine Funktion, eine Möglichkeit übrig behalten, aber diese scheint mir nicht ausreichend zu sein, das religiöse Leben des heutigen Menschen oder irgend eines unter historischen Bedingungen lebenden Menschen zu erklären. Dieser Robinson der Religionsgeschichte besitzt noch in dem Lebensgrundgefühl, das ihn erfüllt, in der Naturwirklichkeit, deren gesetzlicher Ablauf sich seiner Erkenntnis entzieht, in der (Wundtisch ausgedrückt) personifizierenden Apperzeption und in den primitiv-kindlichen Ausdruckshandlungen die Voraussetzungen, um überhaupt zu denjenigen geistigen Regungen zu kommen, die in ihrer weiteren Ausgestaltung religiöse heißen, aber diese selbst erreicht er nicht; er bliebe ewig auf der Stufe des mythologischen Denkens und der fetischistischen Verehrung stehen.

Religion in dieser Keimform, in diesen ersten Anfängen kann man rein psychologisch, ohne Zuhilfenahme der Faktoren des geschichtlichen Lebens erklären, aber nichts weiter.

Sobald man daran geht, die individuelle religiöse Erfahrung

der heute lebenden Menschen zu beschreiben und zu analysieren, ist die ganze Geschichte des religiösen Lebens stillschweigend in den Kreis der Untersuchung mit einbezogen; denn diese Geschichte hilft das religiöse Erlebnis heute sowohl provozieren, wie differenzieren, füllt die allgemeinen Formen des religiösen Bewußtseins mit einem bestimmten Inhalt, und erweist sich selbst bei der religiösen Neuschöpfung der wenigen religiösen Originale der Gegenwart als wichtig und wirksam, sei es als Faktor, der die Richtung dieser religiösen Neubildungen vorbestimmt, sei es als Widerstand, gegen den sie sich durchzusetzen haben; als lebendige oder tote Vergangenheit ist die Geschichte ein Bestandteil der Gegenwart.

Ich lege großen Wert darauf, daß diese beiden religionspsychologischen Betrachtungsweisen, die beide in gleicher Weise auf die religions*philosophische* Fragestellung nach dem Wahrheitsgehalt von Religion und Religionen verzichten, sich aber sowohl durch ihre Methodik wie durch ihre Stellung zur Geschichte der objektiven Religionen als einem Faktor auch des individuellen und subjektiven religiösen Lebens scharf unterscheiden, in ihrer relativen Tragweite richtig erkannt werden; mit dieser Unterscheidung steht und fällt das Problem der Tradition in der Religion, stehen und fallen noch manche andere Fundamentalfragen der Religionsforschung.

Ich möchte die Bedeutung der Tradition und der Aneignung der Tradition durch Nachahmung und Nachfolge indirekt dadurch erhärten, daß ich zeige, wie weit religiöses Leben durch *eine geschichtslos gedachte, rein konstruierte Seele* als ein allgemeines Ausstattungsstück *des* Menschen schlechthin erklärt werden kann; wenn dann der Abstand von *dieser* Religion, diesen Minimaläußerungen religiösen Lebens, zu der Fülle desselben unter den Bedingungen der Geschichte deutlich wird, hoffe ich damit zugleich zu der Frage nach den Ursachen, dem Mechanismus dieser Entwicklung angeregt zu haben.

Wir fingieren also einen Menschen, der isoliert aufwächst; daß ein solcher Mensch eine Fiktion ist, bedarf heute keiner Versicherung mehr. Wir denken ihn ausgestattet mit derjenigen psychophysischen Organisation, ohne die er auf den Namen Mensch keinen Anspruch hätte; er sei also fähig, wahrzunehmen, zu erinnern, zu schließen, zu fühlen, zu wollen, sein Erleben auszudrücken. Wir denken nun den Entwicklungsgang dieses Menschen, wie er einerseits durch die natürlichen Wachstumsvorgänge auf körperlichem und psychischem Gebiet bestimmt ist, andererseits durch die äußeren Situationen

beeinflußt wird. Nun fragen wir: kommt dieser Mensch zu Erlebnissen, welche religiöse (in dem uns bekannten Sinne) heißen können? Wann? Auf Grund welcher Situationen? Zu welchen und wie vielen? Genau so weit als der Kreis dieser Tatsachen ist, reicht auch die Erklärung des religiösen Lebens allein durch die generelle Psychologie.

Ich glaube, daß die gestellte Frage bejaht werden muß. Der fingierte Mensch wird mit den wirklichen dies gemein haben, daß er eine bestimmte Grundstimmung, ein Lebensgrundgefühl besitzt, das kontinuierend alle Abschnitte und Einzelereignisse überdauert und verbindet. Diese Grundstimmung ist ihrem Inhalt nach gleichgültig (im Beispiel), aber sie muß immer einen Inhalt haben, sie ist niemals leer. Solche Lebensgrundgefühle sind z. B. das der Unsicherheit. Der Mensch ist besessen geradezu von dem Gedanken, daß auf den Verlauf der Dinge kein Verlaß ist; er hat zwar bis jetzt immer Nahrung gefunden, aber es könnte sein, daß er morgen keine mehr findet, seine Furcht schläft niemals. Die Jahreszeiten sind bisher wiedergekehrt, aber es ist möglich — wer weiß es? —, daß ein Dauerwinter das Leben vernichtet; er ist bislang den Naturgewalten entronnen, aber wer garantiert ihm, daß ihn nicht im Schlaf der nächsten Nacht ein Raubtier frißt, beim nächsten Fischfang eine Welle fortspült, bei der nächsten Ernte eine giftige Frucht tötet? Es gibt Tausende von Menschen, die erst bewußte Aengste und Sorgen durchleben, genau wissen, wovor sie sich fürchten; dann werden der Objekte so viele, daß man sie einzeln nicht mehr unterscheidet, die Angst wird eine dauernde, wird Einstellung auf das Leben als unsicheres, wird Lebensangst; und diese Unsicherheit ist nun ein Stimmungsboden, auf dem eine bestimmte Weltanschauung erwächst, eine Philosophie oder eine Religion, sei es als Ausdruck der Lebensangst, sei es als Gegenmittel gegen sie. Verschieden von der Lebensangst, aber ebensowenig oder ebensogut ableitbar ist das Grundgefühl der optimistischen Lebenszuversicht, der unbesiegbaren Freude am Dasein, in religiöser Terminologie des Gottvertrauens; auch dieses Grundgefühl zieht eine es rechtfertigende Gesamtauffassung der Dinge nach sich, erzeugt einen Glauben, daß kein Sperling vom Dache fallen kann ohne eines gütigen Gottes Wissen und Willen und daß sogar alle Haare unseres Hauptes gezählt seien. Ein Mensch mit solchem Grundgefühl ist nicht etwa ein Glückspinsel, dem durch eine unerhörte Gunst der Schicksale alles Leid, aller Mißerfolg erspart, womöglich unbekannt geblieben ist; er kennt diese Realitäten — aber auf das Leben im ganzen

sehend und seiner durch Mißgeschicke immer nur gestärkten, nie beeinträchtigten Kraft sicher, wird er in seinem Grundgefühl nicht irre. Lebensangst und Lebenszuversicht, das Bewußtsein der Führung, Auserwählung wie das der Gottverlassenheit, das Bewußtsein der unentrinnbaren Notwendigkeit und das der herrlichen Freiheit, der Berufenheit zu Aufgaben, die ohne souveräne Selbstbestimmung und eine Vernunft im Hintergrund alles Seins und Geschehens nicht sinnvolle wären — das sind einige mögliche Grundstimmungen zum Leben, aus denen eine Weltauffassung, eine »Wahrheit« über das Ganze der Welt keimen kann. Sofern der isoliert gedachte Mensch mit den in sozialer Gemeinschaft aufgewachsenen darin übereinstimmt, daß sich die ursprüngliche Art seines Wesens in einem eigenen Lebensgrundgefühl verrät und dieses sich zu einer, auch unformuliert wirksamen Gesamtmeinung über das All verdichtet, ist er fähig, Religion zu schaffen. In ähnlicher Weise müssen wir uns die Typen der Weltanschauung hervorgewachsen denken aus den Typen der Lebensgefühle, müssen wir uns das Verhältnis der schöpferischen Geister in Philosophie und Religion vorstellen. Der isolierte Mensch ist aber auch erkennender Mensch; ehe er zu rein theoretischer Geisteshaltung reift, äußert sich der Erkenntnistrieb in der Mythenbildung; und jenseits der fachwissenschaftlichen, methodisch bewußten Erkenntnisarbeit bleibt auch im entwickelten Menschen der Wille nach der Wahrheit übrig, nach einer Synthesis aller Einsichten zu einem sinngebenden Bild vom Ganzen der Welt, der Natur und des Menschen, seiner Stellung zur naturhaften Wirklichkeit, von Gesellschaft, Geschichte und Kultur des Menschen. Der Erkenntnistrieb, auf eine Totalität gerichtet, nicht auf Einzelwahrheiten über einzelne Gegenstände, verbürgt bei dem isolierten Menschen gleichfalls die Möglichkeit der Religion, sofern eine solche Gesamtwahrheit eo ipso auf ein Transzendentes zielt.

Es scheint mir auch unausbleiblich, daß der fingierte Mensch, geleitet von den Vermutungen, die sein Lebensgefühl in ihm aufsteigen läßt und gestützt auf die Perspektiven seiner Erkenntnis, die ihn ein ewiges Geschehen ahnen lassen, in das er einbezogen ist, mit einer Religion einen Ausdruck derselben entwickelt und schafft; ein gläubiges Vertrauen, einen wütenden Haß, eine geschäftskluge kalkulatorische Gesinnung, eine Bitterkeit und Zerknirschung drängen ihn zu Gebet und Opfer, Fluch und Gelübde, Schwur und Reue als Ausdruck seiner erlebten Stellungnahme zu dem im persönlichen Glauben erfaßten göttlichen Grunde der Welt.

Wenn ich zusammenfasse, so eignet dem isoliert gedachten Menschen die Funktion des religiösen Bewußtseins schlechthin; damit besteht die Möglichkeit, daß dieser oder jener Mensch Religion, seine Religion zunächst, schaffe, eine vollständige Religion mit einem Glauben, einem Kult und Geboten. Wir müssen an dieser grundlegenden religionspsychologischen Erkenntnis festhalten; sie ist der Schlüssel zur Entstehung der Religion, zur Erklärung großer Wandlungen in ihrer Geschichte; und der typische, freilich etwas rationalistisch klingende Ausdruck für die religiöse Schöpferkraft des Individuums ist die Lehre vom Religions stifter, d. h. der Glaube, daß auch die großen Weltreligionen auf Einzelpersonen zurückgehen, von denen sie »gestiftet« worden sind.

Streng genommen lehrt uns diese individualpsychologische Betrachtungsweise zugleich die Möglichkeit, daß es Religionen, prinzipiell gesprochen, so viel als Menschen geben müsse, und daß trotzdem die Religion selbst bei dieser beständigen Erzeugung ob ovo im Leben jedes Individuums auf der Höhe mythenbildender Phantasie und fetischistischen Götzendienstes hätte stehen bleiben müssen. Die heutige religiöse Erfahrung bietet uns aber ein ganz anderes Bild, und auch diese Tatsache, die geschichtlich geworden ist, muß psychologisch verstanden werden.

Zu diesem Zweck lasse ich die Fiktion des isolierten Menschen, die nur notwendig war, um Religion und Religiosität als eine Funktion des menschlichen Geistes zu entdecken, fallen. Der Mensch existierte immer in Gemeinschaften und unter Voraussetzung einer Vergangenheit; die geistigen Inhalte, die der Einzelne erzeugte, konnten auf den Anderen übertragen werden oder übergehen. Aus folgenden Gründen: immer werden Menschen, ohne aufzuhören, Individuen zu sein, in einzelnen Zügen einander ähneln; es wird immer vorgekommen sein und vorkommen, daß mehrere Menschen eine gleiche Grundgesinnung gegen das Leben haben. Dadurch ist die »Religion«, die sich einer von ihnen bildet, sozusagen zur Verallgemeinerung unter alle die prädestiniert, die gleichen Lebensgefühles sind, oder es werden die Religionen, die sie, jeder einzeln und für sich, ausbilden und erzeugen, untereinander sehr ähnlich sein. Die gleichen Züge fixieren sich stärker; soweit die Menschen für ihre Nachkommenschaft geistig Sorge tragen, wird dieser eine bestimmte Religion schon vorgelebt, je nachdem auch lehrhaft vorgetragen, ehe sie selbst in das Alter und in die Lage kommt, ihre individuelle Religion zu schaffen. Wir heute lebenden Menschen befinden uns durchweg in dieser Situation: ehe wir waren, war der Glaube, zu

dem wir uns bekennen, die Sprache, die wir reden, das Recht, nach dessen Normen unser Bewußtsein Erlaubt und Unerlaubt scheidet, die Berufe, in denen wir wirken. Die Gleichartigkeit der Organisation verbürgt die Möglichkeit des Uebergangs geistiger Inhalte von einem auf den anderen Menschen, ihrer Ausbreitung unter Gruppen; der Zwang der Gemeinschaft mit den Mitteln der Vorbildlichkeit der Erwachsenen, der Belehrung und Zucht durch sie, des Ausschlusses »fremder« Elemente schafft die Gemeinsamkeit der Gedanken und Werten, Prinzipien und Gewohnheiten wirklich. Und ist einmal ein gemeinsamer geistiger Inhalt da, so sorgt die Tradition für seine Erhaltung, und vollzieht sich alle Neuschöpfung vom Boden der Tradition aus.

Die beiden Betrachtungsweisen, von mir gewöhnlich als »Psychologie« und »Soziologie« der Religion bezeichnet, erlauben uns nun, zwei große Gruppen von Phänomenen zu verstehen.

In einer Gemeinschaft wird durch die vorhandene objektive Religion wie durch die religiösen Originale auch derjenige Mensch religiös beeinflußt, der von sich aus und in spontaner Entwicklung sein religiöses Bewußtsein zu keiner nennenwerten Höhe gebracht hätte. Man kann, wenn man einige Uebertreibung nicht scheut, davon sprechen, daß der Religionslose religiös gemacht werden oder religiös werden kann; dieser Vorgang ist der Kern alles dessen, was man Bekehrung im weiteren Sinne nennt. Die Bekehrungsphänomene, die innere Umkehr oder der Gesinnungswandel in religiöser Richtung können in zweifacher Gestalt verlaufen: man kann bekehrt werden, dann wird die ganze Entwicklung durch einen Fremdimpuls eingeleitet, durch einen Anderen dirigiert, während der Konvertit in das Verhältnis passiver oder aktiver Nachfolge tritt; oder man kann sich bekehren, und auch dies wieder in zweifacher Weise als Rückkehr zu einer früher geübten, zeitweise verlassenen Religionsübung oder als spontane Uebernahme einer solchen, auch wenn man vorher noch nicht oder noch nicht in dieser Weise religiös fühlte und erlebte. Dieser Stilwechsel des Innenlebens, der in den letzten Formen der Bekehrung vorliegt, setzt das wirksame Wissen von Anderen voraus, ist Nachfolge, freilich in dem schon verblaßten und an der Grenze stehenden Sinn des Wortes, in welchem die volle Wirklichkeit eines persönlichen Vorbildes nicht mehr erforderlich ist, und die Vorbildlichkeit einem abstrakten Prinzip einer Norm zukommt, welche nur allgemein die Züge einer Lebensführung umreißt.

Wenn in einem Menschen religiöses Erleben überhaupt oder bestimmtes religiöses Erleben erstmals entstehen, erzeugt werden soll, so kann das gar nicht anders geschehen als durch die äußerlichen, dann innerlichen allmählich sich beseelenden und vertiefenden Nachbildungen religiöser Geste, religiösen Verhaltens, religiöser Fühlweise, oder durch Nachahmung und Nachfolge. Es ist immer ein »Anderer« oder ein »Anderes«, zu dem man sich bekehrt oder bekehrt wird. In dieser wesenhaften Richtungsorientierung der Bekehrung, welche in dem »zu etwas« ausgedrückt wird, erweist sich die Bekehrung als Spezialfall der Nachfolge, und die Konversionen von einer »Konfession« zur anderen bestätigen diese Einsicht völlig.

Die zweite Grundtatsache, welche aus dem Verhältnis von Einzelreligion und religiöser Tradition verständlich wird, ist der ungleiche Sinn des Individualismus. Am deutlichsten wird diese Verschiedenheit an der Stellung des religiösen Genies; dieses ist durchaus nicht immer der Repräsentant der religiösen Tradition, sondern ebenso oft ein Feind desselben, der Begründer einer neuen Tradition, dessen Selbstsicherheit über die Verbürgung religiöser Wahrheit triumphiert, die im Konsensus der durch Tradition geeinten, religiös uniformierten Massen liegt. Es ist üblich geworden, auch den Individualismus nuancenlos aufzufassen; aber offensichtlich ist der ethische Skeptizismus der individualistischen Sophistik — es gibt keine Pflicht, ich (individueller Mensch) bin das Maß der Dinge, erlaubt ist, was mir gefällt und zugleich zu verwirklichen möglich ist — und etwa die Gesinnung der großen Künstler der Renaissancezeit, die auch die Individualität über alles setzten, aber nur deshalb, weil sie von ihr das Höchste forderten, wesentlich verschieden. Recht des Individuums und Recht des Individuums sind ebenso zweierlei wie Individuum und Individuum. Das Individuum kann sich als Maßstab der Dinge und Werte betrachten, als höchsten Wert und letzten Zweck, weil es in der Tat andere Werte und Zwecke, überpersönliche Normen noch nicht erlebt habt; der gedankenlose, naive Egoismus des Durchschnittsmenschen ist Individualismus in diesem Sinne. Oder es kann bei sich als letztem sinngebenden Moment stehen bleiben, weil es außer sich nur die anderen Menschen als Werte gezeigt bekam, mit diesem persönlichen, gefühlsmäßig genährten Altruismus jedoch nur die »Nächsten« im Wortsinne umgreift, die eigene Sippe, die eigenen Kinder. Der Individualismus zeigt sich in einer abermals anderen Variante, wenn er den Einzelnen als letzten Zweck und Wert festhält, alles andere, Gruppen und Gesellschaften, Güter und Kulturwerke zwar kennt, auch als Werte

kennt, jedoch bewußt als Mittel der Entfaltung des Individuums dienstbar macht und unterordnet. Er kann das noch mit gutem, er kann es auch mit schlechtem Gewissen tun, je nachdem er den Wertcharakter der beiseite gesetzten Ziele negiert, umdeutet, oder anerkennt, aber nicht richtig, voll erlebt und erfaßt hat. In einer so stark von Individuen getragenen Kultur wie es die italienische Renaissance war, fand der Individualismus auch theoretisch Ausdruck und Verteidigung; aber es ist ein Individualismus, der nur die soziale Bindung ablehnt, nicht die durch objektive, überpersönliche Werte, Werke und Aufgaben. Der Renaissancemensch fühlte allem Großen gegenüber Bewunderung, und aus ihr entspringt seine Sehnsucht, auch Großes zu schaffen. Die Arbeit an der eigenen Ausbildung, namentlich an jener der produktiven Fähigkeiten, wird zum einzigen Sittengesetz (Individualismus); sie stellen immer wachsende Anforderungen an sich selbst, und ein Mann, der eine so seltene menschliche und künstlerische Höhe errungen hat, wie der alternde Michelangelo, ist noch mit sich unzufrieden, und betrachtet sich noch als eine Skizze, ein Modell seiner selbst, d. h. desjenigen Zustandes, den er zu erreichen sich mühte und zu erreichen sich verpflichtet fühlt. Nicht äußerer Ehrgeiz, sondern das was ich sachliches Gewissen nennen möchte, nicht Verachtung der anderen, sondern erlebte Pflicht, über sie hinaus zu streben und hinaus zu wachsen, nicht Zurückweisung der Tradition und Gemeinschaftshilfe, sondern »nicht mehr durch sie gefördert werden« ist dieser Individualismus; und ihn müssen wir bei der ethischen Einschätzung genau so unterscheiden, wie bei derjenigen der Heteronomie die Formen der Nachfolge nicht mit anderen Abhängigkeiten vermengt werden dürfen. Das Schöpferrecht des Genies, unter dem Gebot der objektiven letzten Werte, ist auf ethischem und religiösem Gebiet ebenso legitimer Individualismus wie auf dem der Kunst; ihm korrespondiert die Nachfolgepflicht der unoriginellen durchschnittlichen Armen als eine durchaus legitime Form der Heteronomie, der Abhängigkeit vom Anderen.

5. Nachahmung und Nachfolge im religiösen Leben des Individuums. Wie aus Nachahmung Nachfolge wird.

Das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Religion ist, das hat uns die prinzipielle Seite der vorstehenden Untersuchung gelehrt,

selten das der schöpferischen Produktion. Kaum ein Dutzend Religionsstifter kennt die bisherige Geschichte des Menschengeschlechtes. Gering ist selbst noch die Zahl der Männer und Frauen, die, ohne ganz aus sich — aus der Offenbarung Gottes in ihrem Herzen und Gewissen — zu schöpfen, doch für religiöse Urmotive eine originelle Neuprägung, einen vorbildlich starken Ausdruck gefunden haben. Größer wird die Zahl der Mittler und Priester, welche selbst Erben eines religiösen Gutes, dieses den Vielen, deren ursprüngliche religiöse Erfahrung noch geringer war, vermittelt, mundgerecht gemacht haben, die durch ihre Verkündigung und ihr Beispiel, ihre Beratung und Hilfe, einer objektiven Religion zu wirklichem Leben in vielen Bekennern verholfen haben.

Soweit der einzelne Mensch unter den Bedingungen des geschichtlichen Lebens Religion besitzt, ist er sie anderen mitschuldig. Daraus erhellt die grundlegende Bedeutung, welche Nachahmung und Nachfolge für das religiöse Leben des Individuums haben.

In der Werdezeit der großen Weltreligionen wie der Sekten, die sich in ihrem Schoße gebildet haben, sehen wir deshalb die Forderung der Nachfolge geradezu identifiziert mit dem Wesen der Religion. In dieser Hinsicht stehen die in den Synoptikern mehrmals bezeugten, bald direkt an einzelne Personen, bald an alle heilsuchenden Menschen gerichteten Einladungsworte Jesu: Sequere me! neben den Aufforderungen Buddas in der Predigt von Benares. Der Mensch ohne religiöse Produktivität kann die Vollkommenheit nur erreichen durch Nachfolge; deshalb wird für einen solchen die Nachfolge der ganze Inhalt seiner Religion.

Zugleich lehren schon diese ersten Anwendungen der Nachfolge, daß sie verschiedener Auffassung fähig und daß sie einerseits eine Stufenfolge der Annäherung an das Vorbild einschließt, andererseits gleichzeitig von verschiedener Grundgesinnung aus durchlebt werden kann. Die Verbreitung und Konsolidierung einer Religion geschieht in der Regel in der Weise, daß das religiöse Leben einiger vorbildlicher Personen in Worten und Aeußerungen erstarrt zu einem nachahmbaren Rezept, zu Regeln und Detailvorschriften über Geste und Haltung, Opfer und Ritus, Gebet und Gesinnung, Glaube und Gebot verdichtet wird.

Die Etappen der Nachfolge können vom einzelnen Individuum vollständig oder mit Abkürzungen, in der Richtung von der äußerlichen Nachahmung auf die innere Umkehr durchlaufen werden; sie kann sich in günstigen Fällen, bei innerlichen Naturen, die religiös reif und vorbereitet sind, auf das Endstadium der Gesinnungs-

umkehr beschränken. Gleichgültig, wie im konkreten Einzelfall die Nachfolge verläuft, als ihre typischen Stadien lassen sich folgende herausheben, in der Richtung vom Aeußeren auf das Innere:

Wer nachfolgen will, muß sich zunächst trennen von seinem bisherigen Leben; und da die Psychologie der praktischen Menschenkenntnis niemals einen Zweifel darüber ließ, von welch gewaltiger Bedeutung Ort und Umgebung für das seelische Leben haben, so ist der erste Schritt die Trennung vom Ort; der Nachfolger verläßt die Heimat, den bisherigen Wohnort, entzieht sich damit all den Einflüssen, dem Lebensstil, der unter der Konstellation seines Wohnortes üblich und ihm natürlich war, und begleitet sein Vorbild, sei es auf dessen Wanderungen, sei es an dessen Aufenthalt (z. B. Kloster).

Die Trennung vom Wohnort ist nicht nur der notwendige Anfang, sondern zugleich schon eine Probe von seelischer Stärke, welche die Fortdauer der Nachfolge wahrscheinlich macht. Schließt sie doch die Entfremdung ein, die Lösung von dem Personenkreis, der den Aufenthaltsort zum Wohnort macht, und wenn sie auch mit Erklärungen und Aussprache erfolgt, die Zurückbleibenden haben doch das bittere Gefühl, verlassen zu sein, das besonders dann kränkend wird, wenn der Scheidende nicht verhehlt, daß er mit und nach der Trennung eine Möglichkeit des besseren Seins und Lebens zu finden glaube.

Die Trennung vom Wohnort ist der erste, aber nicht der ganze erste Schritt der Nachfolge. Nähme der Nachfolger den durch den Wohnort bedingten Habitus seines Lebens mit sich, so würde er psychisch wahrscheinlich in hohem Grade der bleiben, der er ist. Denn die Landschaft des Wohnortes bedeutet zwar einiges, die übereinstimmende Führung seiner Bewohner mehr, aber das Entscheidende ist die Lebensweise, die der Mensch selbst führt. Ist sie mit der des Wohnorts in Uebereinstimmung, so fällt dem Menschen die Durchführung nicht schwer, die Umgebung hält und stützt ihn; ist sie von der der Umgebung verschieden, so gehört große seelische Kraft und Selbständigkeit dazu, sie zu behaupten; eine Stütze dieser Kraft ist die im Stillen genährte Gewißheit, daß es einen anderen Ort gibt, an dem die unter der jetzigen Umgebung vereinzelte Lebensführung die allgemeine, die herrschende ist. Wenn man zugleich die Anderen höher wertet als die augenblickliche Umgebung, so kann die Isolierung gerade zur Vertiefung und Verfestigung der Eigenart führen, statt zu ihrem Verlust, zum Stolz der exklusiven Minoritäten.

Die Nachfolge erfordert deshalb mit der Aufgabe des bisherigen Wohnortes auch die der bisherigen Lebensweise; eine andere Be-



schäftigung und Stundeneinteilung, eine andere Ernährung und Kleidung sind die äußeren Stützpunkte, zugleich Hilfsmittel und Symbole der Lebensänderung. Ich brauche nicht hinzuzufügen, daß diejenigen, welche absichtlich Nachfolger suchten und suchen, diese beiden Momente, Entfernung vom bisherigen Ort und Aufgabe der bisherigen Lebensweise, als Elementargriffe einer, wenn ich mich so ausdrücken darf, Technik der Bekehrung anwandten, diesen Mitteln Recht einräumten und sich von ihnen Wirkung versprachen, auch wenn der Novize innerlich noch ganz weit von dem Geist, zu dem er gebracht werden sollte, entfernt war. Die einfache Trennung wirkt ohne Zwang, sie erlaubt das, was man bisher unbesehen gelebt hat, kritisch zu betrachten; die Betrachtung aus der Ferne pflegt in der Regel die Selbstverständlichkeit, mit der man bisher gelebt hat, zu erschüttern. Die Trennung isoliert dann von den Gleichgesinnten; auf sich selbst gestellt, findet der Mensch oft nicht mehr die Kraft und die Zuversicht zu dem Leben, das er unter Genossen lebte und für richtig hielt; er wird so nicht nur kritisch, sondern unsicher; und beide Momente vereinigen sich in einer Gesamtverfassung, welche der Annahme eines neuen Geistes nur günstig sein kann, sobald die Stimmungsoszillationen des ersten Uebergangs sich gelegt haben.

Der Schritt der Trennungen, mit welchem die Nachfolge anhebt, wird gefolgt bzw. verbunden mit einem System von Empfehlungen des Neuen. Der Novize tritt in eine Gemeinschaft schon Bekehrter ein; er findet die Rückendeckung und Bestärkung durch Gleichstrebende, die er mit dem alten Wohnort aufgegeben hat, unter den neuen Verhältnissen wieder und orientiert auf seine Befestigung im Neuen. Zugleich erleichtert ihm die in den Jüngern stets lebendig vorhandene Garantie, daß auch er zu neuem Frieden kommen könne, die immerhin vorhandenen Krisen des Wechsels.

Die psychische Wirkung der bisher aufgezeigten Faktoren der Nachfolge kann vertieft werden, wenn der neue Weg, den der Nachfolger zu gehen hat, in einer geschriebenen Regel autoritativ festgelegt, also der Willkür sogar seines eigenen Urhebers entzogen ist. Daraus erklärt sich die große Bedeutung der geschriebenen Regeln in der Tradition der Orden, der geschriebenen Urkunden in der Religion überhaupt. Sie garantieren gegenüber den Fluktuationen und Ausgestaltungen der Lebensführung, die unvermeidlich mit der Verschiedenheit der Individualitäten Hand in Hand gehen, die Norm, und sie retten diese vor dem unvermerkten Untergang in Um-

bildungen, Neubildungen, die in der individuellen praktischen Durchführung, Befolgung, unvermeidlich entstehen. Die ursprüngliche Echtheit der Regel wird darum so wichtig; zugleich freilich liegt in dieser Bindung die Gefahr der Unterbindung, der Verkümmerung auch überlegener religiöser Neuschöpfung, erwächst aus ihr die Notwendigkeit von »Protestationen« im religiösen Leben. Die Geschichte des Christentums und jeder christlichen Konfession bezeugt, bis herab auf diejenige Bewegung in der katholischen Kirche, die Modernismus heißt, und die in der evangelischen Kirche ihre Parallelerscheinung hat, diese zweiseitige Wirkung der schriftlich fixierten Regel religiösen Lebens: der Vertiefung einerseits, der Hemmung andererseits. Bliebe Religion nur Innerlichkeit, so wären ihre Umbildungen und Fortbildungen leichter als heute, wo sich diese in einen Kampf um Formeln und Symbole veräußerlichen.

Als dritte Etappe reiht sich an die Trennung vom alten Leben, d. h. zunächst von Wohnort und äußerer Ordnung, und an den Eintritt in die neue Bruderschaft (eventuell Gemeinschaft mit dem Meister), die eine (durch Vorbild oder Regel) geleitete Aenderung des äußeren Lebensablaufes bedeutet, die ausschließliche Beschäftigung mit den geistigen Grundlagen des neuen Lebens, den »Beweisen« für seine Richtigkeit, den Vergleichen seiner Vorzüge mit den Miseren oder Freuden des alten, verlassenen Lebens. Die beabsichtigte psychologische Wirkung dieser Meditationen und Kontroversen, dieser Zweifel, die erst erregt und dann gelöst werden, ist die gleiche wie die der Trennungstechnik; aber ihr Mechanismus ist ein anderer. Wenn das Wort Selbstsuggestion nicht den Nebensinn hätte, daß das, was man sich selbst suggeriert, objektiv betrachtet und für die Mehrzahl der Menschen falsch zu sein pflegt, so würde ich hier von Selbstsuggestion sprechen. In der Tat ist der psychische Ablauf durchaus gleichartig: wenn man sich geistig mit einer Denkweise auseinandersetzen will, zu der man — wie die ersten Schritte der Nachfolge zeigen — innerlich schon neigt und reif ist, so ist die Bemühung um rein objektive, rein wissenschaftliche Prüfung in der Regel ein durch Selbsttäuschung bedingter Schein; man sucht nicht mehr Gründe für eine noch bevorstehende Aenderung, sondern Rechtfertigungen (vor sich und anderen) für eine bereits begonnene. Und obgleich man vielleicht in Abrede stellt, daß Religion und Weltanschauung beweisbar seien, empfindet man es doch als eine eigentümliche Rechtfertigung, wenn man auch in angeblich streng logischer und sachlicher Prüfung des neuen Weges sich von seiner Vor-



trefflichkeit »überzeugen« kann. Namentlich die künstlich von außen veranlaßte Nachfolge arbeitet mit der Technik der vorurteilslosen Ueberzeugung des Verstandes. Die Kontroversliteratur, die dem Geist größter Objektivität und Unbefangenheit entsprungen scheint, da sie doch die »Einwände der Gegner« alle anführt, zu Worte kommen läßt, ist in dieser Beziehung besonders nützlich.

Die einzelnen Schritte der Nachfolge, wie wir sie bisher herausgestellt haben, führen geradlinig vom Aeußerlichen zum Inneren; aber immerhin ist auch eine verstandesmäßige Ueberzeugung in Dingen, wie religiöses Leben, noch Außenseite. Man kann, wenn die religiöse Einstellung schon da ist, sie durch intellektuelle Hilfsmittel befestigen, bestärken; aber man kann die fehlende dadurch nicht erzeugen. Die besten Erkenntnisse über Religion oder eine bestimmte Konfession machen nicht religiös oder konfessionell. Als vierte Stufe muß sich an die vorhergehenden anschließen oder gleichzeitig mit ihnen abspielen eine Umkehr der Schätzungen, Umwertung der Werte, ein Richtungswechsel der Fühlweise. Die Aenderung der verstandesmäßigen Ueberzeugungen ist nur der kleinste Teil eines Gesinnungswechsels. An der Umzüchtung, Umbiegung der vitalen, sittlichen, ästhetischen Schätzungen hängt viel enger jener Umschlag des Lebensgrundgefühls, aus dem die neue Religion entspringen, durch den sie im Nachfolger Wurzel schlagen kann. Dieser Schritt der Nachfolge ist einer eigentlichen Technik entzogen; er macht, daß darum die Bekehrungen d. h. die plötzlichen Richtungsänderungen in der Lebensführung immer den Charakter wunderartiger Erlebnisse, innerer oder äußerlich höchstens vorbereiteter Berufungen behalten im Bewußtsein des Novizen. Trotzdem ist auch diese Etappe ganz und gar von psychischen Gesetzmäßigkeiten abhängig und durchsetzt. Im Vordergrund steht eben die psychische Wirkung des Vorbildes. Mit ungezählten dem Sinne nach gleichen Redewendungen versichern die Bekehrten, daß es ihnen »wie Schuppen von den Augen gefallen sei«, als sie in Kontakt kamen mit der Person, der sie dann nachfolgepflichtig wurden, als sie in ihrem Sein und Aussehen, ihrer Rede und Handlung diese neue Stellung zum Leben spürten, die ihnen entweder überhaupt gemangelt hat oder die bei ihnen unbefriedigend anders war. Manchmal ist der Mensch durch eine Peripetie in seinem Schicksal (Krankheit, Tod einer Liebe, Mißerfolg, überraschendes Glück) oder durch die psychischen Verhältnisse eines Lebensabschnittes (Jugend, Alter) schon prädisponiert und das Vorbild tritt ihm als Erfüllung einer bereits vorhandenen und genährten, aber noch nicht selbstsicher gewordenen Sehnsucht nach

etwas Anderem entgegen; manchmal können aber derlei vorbereitende und unterstützende Momente auch vollkommen fehlen. Der Umschlag der Schätzungen, die Veränderung des Lebensgrundgefühls, der Ersatz einer bisher bewußt oder instinktiv festgehaltenen Wertordnung durch eine neue sind in der Tat so tiefgehende Aenderungen, daß man von einer Umgestaltung der Persönlichkeit selbst reden kann, nicht bloß von einem Wechsel ihrer Ansichten und Praktiken.

Psychologisch stellt diese Etappe der Nachfolge das schwierigste Problem dar. Ist es möglich ein anderer zu werden, als man ist? Und unter welchen Voraussetzungen ist dies möglich? Was heißt das, ein anderer werden? Ich kann den erklärenden Gedankengang hier nur skizzieren. Trotz der Einheit des Selbstbewußtseins und der Identität der Persönlichkeit während ihres ganzen Lebens stellt jedes Individuum der Möglichkeit nach eine Mehrheit von Personen mit nur teilweiser Uebereinstimmung der charakteristischen Merkmale dar. Der Grund dieser Tatsache liegt einerseits in der Ahnenreihe eines jeden Menschen, welche niemals nur gleichartige Vorgänger aufweist, und deshalb den später geborenen mit den Anlagen zu verschiedenen Typen erblich ausstatten kann; andererseits kommt dafür in Betracht, da jede seelische Entwicklung das kombinierte Ergebnis der Innenfaktoren (der Gattungs- und Individualanlagen) und der Außenfaktoren (Biosphäre, Erziehung) ist, daß aus dem bunten Anlagenkomplex des Menschen durch e i n e Lebensphäre in der Regel nur bestimmte Gruppen zur Entfaltung herausgelockt werden, sei es die mit der Biosphäre übereinstimmenden, sei es die ihr gegensätzlichen. Bleibt nun ein Mensch zeitlebens unter annähernd gleichen Existenzbedingungen, so fehlt ihm sozusagen der Reiz, sich anderer Möglichkeiten in seiner Natur bewußt zu werden; geht er aber von einer Umwelt in die andere, durchläuft er in seinen Schicksalen große Gegensätze, so wird durch die wechselnden Außenfaktoren und in Anpassung an sie alles geweckt, was an Möglichkeit in ihm steckt, und dem fernerstehenden Betrachter bietet die seelische Entwicklung eines Individuums unter diesen Umständen nicht selten das Bild eines unaufhörlichen Charakterwechsels.

Daß in der Tat jedes Individuum, wenn es nicht gar zu einfacher Struktur ist, insbesondere jedes menschliche Individuum mehrere Möglichkeiten der Entfaltung besitzt, dafür besitzen wir indirekte Beweise an der Fähigkeit, andere Personen nachzuverstehen, zu der durchaus nicht die bloß phantasierend-kombinierende Veränderung der eigenen psychischen Verhältnisse genügt, sondern eine wenn auch rudimentäre oder unentwickelt gebliebene Anlage zu der ent-

sprechenden psychischen Beschaffenheit erforderlich ist, die eben nachverstanden werden soll. Daß die Vererbung oder die Abstammung von körperlich und psychisch sehr verschiedenen Ahnen (nicht nur Eltern) der letzte Grund für die mehreren Möglichkeiten ist, das möchte ich ausdrücklich als eine Vermutung bezeichnen.

Die Wirkung des Vorbildes, welche die Nachfolge einleitet, darf unter den gemachten Voraussetzungen etwa so verstanden werden: an einer fertigen anderen Person entdecken wir, spüren wir mit der Sicherheit des Verwandtschaftsinstinktes diejenigen Züge und Grundlagen geistigen Seins, die auch in uns vorhanden sind, obgleich sie bisher unter den gegebenen Existenzbedingungen aus Mangel an Reizen nicht geweckt wurden, geschweige denn zur Entfaltung kamen. Die elementare Sympathie mit dem Vorbild verbürgt uns das Dasein von Anlagen zu ähnlicher Lebensgestaltung, und da uns diese selbst, die fremde Lebensgestaltung, als eine glückliche und (im Vergleich zu unserer augenblicklichen) höhere imponiert, so schließt sich an den Eindruck des Vorbildes jene Umkehr der Schätzungen, Werte, Fühlweise an, die zunächst versucht, allmählich unsere zweite Natur werdend oder richtiger in einer bisher verborgenen nicht zweiten, sondern ersten Natur Wurzel fassend unsere Persönlichkeit zu verändern scheint, indem sie sie vom angenommenen wesensfremden Psychischen befreit.

Der letzte Schritt ist die Befestigung in der Nachfolge, die Mechanisierung des neuen Lebens, das durch sie eingeleitet und angebahnt worden ist. Die Psychologie der Uebung bis zur Ausbildung von Automatismen ist die Wegweiserin für das Verständnis dieses letzten Abschnittes, der zugleich die vollendetste Technik besitzt, die ich auf dem Gebiet seelischer Beeinflußung kenne. Dem vollendet in die Nachfolge hineingewachsenen Menschen muß es schließlich unverständlich geworden sein, wie er einmal habe anders sein können, und die Rückkehr in die früheren Haltungen des Geistes muß ihm als eine genau so schwierige Bekehrung vor Augen stehen, wie ehemals die Annahme des jetzigen Lebens.

In der vorstehend skizzierten Stufenfolge der Nachfolge ist zugleich die Möglichkeit mit berücksichtigt, daß die Anfangsetappen Nachahmung sind; wie man nicht dauernd die Mimik eines bestimmten Affektes beibehalten kann, ohne wenigstens ansatzweise den Affekt selbst zu verspüren (man bemühe sich einmal, ein zorniges Gesicht zu machen und dabei an heitere Situationen zu denken!), so zieht auch die Geste eines bestimmten sittlichen und religiösen Lebens unmerklich, aber sicher eine innere Nachahmung nach sich.

Religionspädagogisch müßte gerade diese Seite weiter verfolgt werden. —

Es hatte sich darum gehandelt, theoretischen Verkennungen gegenüber das mehrgestaltige Wesen sowohl der Tradition und eines Lebens aus ihr wie des Individualismus durch eine Analyse ins rechte Licht zu setzen. Ohne eine breitere Fundamentierung aus der Psychologie und Phänomenologie der Nachahmung und ohne Rücksicht auf soziologische Tatsachen war es aber nicht möglich, Sinn und Bedeutung dieser Faktoren für das religiöse Leben zu klären. Ueber diesen Bemühungen traten nun drei interessante Detailprobleme in den Hintergrund, deren spätere Behandlung ich mir vorbehalten möchte. Es sind das zunächst psychologische Einzelanalysen solcher Personen, welche durch Nachfolge zu der ihnen eigenen Lebensführung gekommen sind, besonders aus den allerdings vielfach mit Legenden durchsetzten Zeiten der abendländischen Ordensgründungen. An der Hand dieser Einzelanalysen lassen sich die Arten wie die Etappen der Nachfolge illustrieren und mit Leben erfüllen, die ich hier prinzipiell, zugleich aber schematisch geschildert habe.

Die zweite Frage betrifft die Psychologie der theologischen Nachfolgebegriffe, richtiger gesagt, die psychologischen Hintergründe des verschiedenen Sinnes, in welchem schon die Evangelien, dann die Kirchenväter und die heutige Theologie von Nachfolge reden. Dabei würden Streiflichter auf die Verschiedenheit der christlichen Konfessionen fallen. In den synoptischen Evangelien ist die Berufung zur Nachfolge ganz konkret gemeint, als Einladung zum Eintritt in die dauernde Lebensgemeinschaft mit Christus und zu Bereitschaft auf alle Verfolgungen und Leiden, denen sie entgegenführte. In der paulinischen Zeit und im Johannesevangelium vollzieht sich mit der Umbildung des Jesusbildes aus der geschichtlichen in die religiöse Fassung ein einschneidender Wandel des Nachfolgebegriffs. Schließlich verblaßt in nachapostolischer Zeit die Nachfolge zu dem Glauben an Jesus und eine Lebensführung nach seinen Lehren und Geboten. In der Geschichte des Mönchtums und der Mystiker treten neue Formen der Nachfolge auf. Besonders Franz v. Assisi darf als ein unerhörtes Phänomen der Jesusnachfolge Beachtung beanspruchen; tritt doch bei ihm, der Legende zufolge, welche hier die psychologische Wahrscheinlichkeit für sich hat, die Nachfolge bis zur leiblichen Transformation auf, bis zur Verähnlichung auch in Gestalt und Erscheinung; die ursprünglich und wesentlich psychische Einstellung wird hier organisch — ein Problem, das die allergrößte

Sorgfalt des Studiums erfordert, zugleich aber auch die tiefsten Blicke in die Umwandlungen gestattet, welche Nachfolge hervorbringt. Ich muß mich auch hier, selbst auf die Gefahr der Mißdeutung, damit begnügen, diese Probleme nur zu nennen.

Eine dritte Gruppe von Fragen bezöge sich auf die pädagogischen Chancen der verschiedenen Nachfolgearten und Techniken. Ich denke z. B. an den Wert wie die Gefahren der Heiligenlegenden, dieser für alle Stände und Alterstufen spezialisierten Vorbildersammlung, in religionspädagogischer Hinsicht, an den katholischen Heiligenkult als Erziehungsfaktor, dessen pädagogische Fruchtbarkeit dem religiösen Erlebnis sogar gefährlich werden kann, während die aus der Reformation erwachsenen Konfessionen die ganz jenseits der kindlichen Fassungskraft liegenden, männlichen Ideale der Reformatoren in den Vordergrund rücken, soweit sie andere als im Wort, in der abstrakten Norm, und in Jesus selbst liegende persönliche Vorbilder verwerten.

Eine letzte Frage endlich gilt der Geschichte jenes Buches, das die Nachfolge Christi heißt; auch in ihr, in den Vorläufern wie in den Folgen, ja im Inhalt dieses Buches selbst sind noch die verschiedenen Motive erkennbar, die sich im Gedanken der religiösen imitatio durchdringen.

Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie.

Von

Pfarrer Dr. Wilhelm Stählin in Egloffstein.

Der Gedanke, daß auf dem Gebiet der Religionspsychologie experimentelle Untersuchungen ein Recht und einen Wert haben sollen, wird lebhaftem Widerspruch begegnen. Zum mindesten dann wird dieser Widerspruch einsetzen, wenn klar ausgesprochen ist, daß der Begriff des »Experimentellen« nicht durch einen unzulässigen Mißbrauch des Namens auf jede exakte Beobachtung eines vorliegenden Materials angewendet werden soll [1]), sondern daß von Experimenten im strengen Wortsinn die Rede sein soll, daß also Vorgänge beobachtet werden sollen, die nur zum Zweck der Beobachtung hervorgerufen sind. Sobald aber von Experimenten in diesem Sinn im Rahmen religionspsychologischer Arbeit die Rede ist, wird einem solchen Versuch die Möglichkeit ebensosehr wie das Recht bestritten werden. Kann man überhaupt Erlebnisse, die irgend etwas von religiösem Charakter an sich haben, willkürlich hervorrufen? Und wenn dies möglich wäre, würde es nicht der Würde und dem Ernst der Religion widersprechen, es zu tun?

Diese Bedenken haben etwas sehr Einleuchtendes und sind selbstverständlich in weitestem Umfang berechtigt. Man wird

1) Wie dies neuerdings wieder mit einer höchst seltsamen Begründung G. Vorbrodt getan hat; vgl. Th. Flournoy, Beiträge zur Religionspsychologie, herausgegeben von G. Vorbrodt, Einleitung S. XII.



freilich solchen Versuchen mit weniger Aengstlichkeit und Mißtrauen, mit mehr Gelassenheit und ruhigem Abwarten gegenüberstehen, wenn man sich klar gemacht hat, daß die wissenschaftliche Erforschung der Religion niemals einen Vorteil aus einer Arbeitsmethode ziehen wird, unter welcher der Untersuchungsgegenstand selbst, das religiöse Erleben, Schaden leidet. Aber wir können uns hier eine prinzipielle Erörterung dieser Fragen um so mehr ersparen, als wir in der nächsten Zeit mehrere Veröffentlichungen erwarten dürfen, die hiezu statt mit theoretischen Erwägungen mit praktischen Versuchen einen wirkungsvollen Beitrag liefern werden; auch bedarf es hier nur einer Rechtfertigung der Versuche, von denen auf den folgenden Blättern berichtet werden soll; und diese wird am einfachsten geschehen, wenn ihre Entstehung und Anlage kurz geschildert werden [1]). Sie sind zum größten Teil in den Jahren 1907—1909 veranstaltet, teilweise in den letzten Jahren fortgesetzt worden. Den Anlaß bot eine Frage, die uns als Theologen lebhaft interessieren mußte; wir wollten etwas darüber erfahren, oder genauer, wir wollten sehen, ob wir darüber etwas erfahren könnten, in welcher Weise Sätze oder Satzgruppen religiösen Inhalts aufgenommen und verstanden werden, welche Momente dabei förderlich oder hinderlich sind, was am festesten in der Erinnerung haftet, wie bildliche Ausdrücke aufgefaßt werden und wie sie wirken, woran sich am leichtesten tiefere Eindrücke anschließen und wie diese beschaffen sind u. dgl. Zu diesem Zweck wurden den Teilnehmern Abschnitte aus religiösen Schriftstellern entweder zur eigenen Lektüre vorgelegt oder von dem Leiter vorgelesen. Die Teilnehmer erzählten entweder allgemein, was sie während der Lektüre erlebt hatten, oder beantworteten bestimmte von dem Leiter gestellte Fragen.

Schon aus diesen Mitteilungen geht hervor, daß die Versuche gar nicht rein als religionspsychologische, sondern in erster Linie als sprachpsychologische Versuche zu betrachten sind. Sie waren gar nicht darauf angelegt, religiöse Erlebnisse hervorzurufen; ich erwartete gar nicht, daß von solchen in einem nennenswerten Maße berichtet werden würde; wenn sie ganz ausblieben, so waren deswegen die betreffenden Versuche keineswegs als mißlungen oder wertlos zu beurteilen. Die Erlebnisse, die hervorgerufen und beobach-

---

1) Die erste Anregung zu solchen Versuchen sowie mannigfache Förderung und Beratung in ihrer weiteren Gestaltung verdanke ich Herrn Pfarrer Lic. Dr. Rittelmeyer in Nürnberg. Einige wenige von ihm selbst veranstaltete Versuche wurden mir freundlichst zur Verfügung gestellt und sind im folgenden (in VR. I und II) mit verwertet.



tet werden sollten, waren Aufnahme, Verständnis sprachlicher Mitteilung und ihrer einzelnen Formen; Erinnerungen und Eindrücke, kurz, die Wirkungen der Sätze oder Satzteile, also eben diejenigen psychischen Vorgänge, die das eigentliche Problem der Sprachpsychologie bilden. Freilich erhielten die Versuche ihr besonderes Gepräge dadurch, daß die verwendeten Stoffe durchweg religiösen Inhalt hatten. Aber dieser Umstand allein gibt noch kein Recht, von religionspsychologischen Versuchen zu reden. Die psychische Aufnahme eines Satzes wird nicht dadurch zu einem »religiösen« Erlebnis gestempelt, daß der Satz religiösen Inhalt hat. Wenn gefragt wird, wie sich eigentlich die Aufnahme einer Metapher oder eines Vergleichs vollzieht, so macht es für die Beantwortung dieser Frage wenig oder nichts aus, ob es sich bei dieser Bilderrede um einen religiösen oder um irgendeinen ganz gleichgültigen Stoff handelt. Insoweit haben wir lediglich »experimentelle Untersuchungen zur Sprachpsychologie« angestellt; und diese waren für unseren Zweck nötig deswegen, weil wir über viele hieher gehörige Fragen noch nicht so viel wissen, daß man einfach die Ergebnisse der allgemeinen Sprachpsychologie auf den Spezialfall der religiösen Sprache anwenden könnte. — Aber diesen Erwägungen läßt sich natürlich eine andere Gedankenreihe gegenüberstellen. Wenn Sätze religiösen Inhalts aufgenommen werden, so k ö n n e n wenigstens Momente hereinspielen, die aus der eigenen religiösen Stellung der betreffenden Personen, aus ihrer eigenen Religiosität stammen, und insofern selbst »religiös« sind. Wer die psychische Repräsentation religiöser Objekte, die Aneignung religiöser Gedanken, den Gefühlswert religiöser Wörter untersucht, der treibt Religionspsychologie. Nicht als ob auf diesem Gebiete die Vorgänge der sprachlichen Auffassung anders wären als sonst; aber die Vorgänge des sprachlichen Verstehens sind verknüpft mit gewissen Wirkungen, die der Inhalt ausübt. Es läßt sich also gar nicht bestreiten, daß wir zugleich »experimentelle Untersuchungen zur Religionspsychologie« vor uns haben.

Wenn man hier sofort einwendet, daß die in Frage kommenden Vorgänge doch nur an der Peripherie dessen liegen, was man als »religiöse Erlebnisse« bezeichnet, so begrüße ich eben diese Konstatierung mit Freude. Selbstverständlich gehört die Frage, wie religiöse Stoffe bei sprachlicher Mitteilung aufgenommen werden, nicht zu den zentralen Problemen der Religionspsychologie. Aber eben diese zentralen Probleme hat der im Auge, der gegen die Anwendung der experimentellen Methode ein tiefes und vielleicht begründetes Mißtrauen empfindet. Gerade weil die einfache Auffassung von

Sätzen religiösen Inhalts etwas relativ Aeußerliches ist, gerade deswegen konnten die damit verbundenen Erlebnisse in vollkommen natürlicher Weise sich entwickeln. Ich bestreite nicht, daß es Menschen gibt, die so empfindlich, oder sagen wir lieber so feinfühlig sind, daß sogar Versuche dieser Art ihnen peinlich wären. Den Vorwurf mangelnder Feinfühligkeit wird sich die experimentelle Methode auf religionspsychologischem Gebiet — aber wahrhaftig nicht nur auf diesem — immer gefallen lassen müssen; man wird sich nur damit trösten können, daß Personen, denen es gewiß nicht an feinem und zartem Empfinden fehlt, sich gerne an diesen oder ähnlichen Versuchen beteiligten und immer wieder versicherten, daß sie sich dadurch in ihrem religiösen Empfinden nicht im geringsten verletzt fühlten. Man darf es ruhig dem Takt des Versuchsleiters überlassen, daß er niemandem die Beteiligung an solcher Arbeit zumutet, der daran Anstoß nehmen könnte.

Wenn aber die hier untersuchten psychischen Phänomene, vom Standpunkt der Religionspsychologie betrachtet, peripherisch sind, so ist damit durchaus nicht ausgesprochen, daß sie wenig Interesse beanspruchen könnten. Wenn die alte Erkenntnis richtig ist, daß die sprachliche Mitteilung ein Hauptfaktor für die Entstehung religiöser Erlebnisse ist (vgl. den Satz, daß der Glaube aus der Predigt komme, Röm. 10, 17), so ist es ein wichtiges Problem der Religionspsychologie, wie sich die Aneignung sprachlicher Mitteilung — speziell religiösen Inhalts — eigentlich vollziehe. Umgekehrt gewinnt die religiöse Sprache selbst eine neue Beleuchtung, wenn die psychischen Formen ihrer Aufnahme ins Licht gerückt werden. Vor allem aber sind derartige Versuche durch das Interesse des praktischen Theologen, wie veranlaßt, so auch gerechtfertigt. Wer einen Beitrag liefert zu der Psychologie der religiösen Sprache, fördert zugleich die Psychologie der Predigt und der Erbauung überhaupt. — Man wird sich nur von der Geringschätzung frei machen müssen, mit der gerade deutsche Religionspsychologen die Behandlung »peripherischer« Fragen kritisiert haben. Man leistet unserer jungen Disziplin den schlechtesten Dienst, wenn man von ihr alsbald die Lösung der Frage verlangt oder erwartet, was das psychologische Wesen der Religion sei. Aus diesem Stadium des Herumtastens an den allerallgemeinsten und allerschwersten Problemen muß die Religionspsychologie unbedingt herauskommen und sich zu der gewissenhaften Einzeluntersuchung aller psychischen Vorgänge und Funktionen bequemen, die irgend etwas mit dem religiösen Erleben zu tun haben. Sie muß in dieser Hinsicht lernen von dem minutiösen

Fleiß, den die exakte Psychologie der Erforschung einzelner — teilweise sehr peripherischer — Erscheinungen gewidmet hat.

Ob nun freilich experimentelle Untersuchungen wie die vorliegende in einer wenn auch noch so peripherischen Frage einen wirklichen Beitrag zur Kenntnis der Formen religiösen Erlebens zu leisten vermögen, darüber kann im voraus gar keine Entscheidung getroffen werden. Ich selbst möchte diese Arbeit nicht anders ansehen und angesehen wissen, als einen tastenden Versuch, ob dieser Weg einen Erfolg verspricht. Die nachfolgende Analyse der einzelnen Versuchsanordnungen wird das eigene Ringen um die beste Methode klar hervortreten lassen und die vorhandenen Mängel nicht verbergen. Wenn ich trotzdem von diesen Versuchen berichte, statt zu warten, bis die tastenden Vorversuche zu einer im einzelnen erprobten und einwandfreien Methode geführt haben, so tue ich es nicht nur deswegen, weil diese Versuche ein zusammengehöriges Ganzes bilden, das so nicht fortgesetzt werden kann und will, sondern vor allem deswegen, weil ich andere zu ähnlichen Versuchen anregen möchte. Wenn das hier gebotene Material überhaupt zur Nachahmung lockt, so wird es ein leichtes sein, das Richtige und Brauchbare an der hier befolgten Methode herauszunehmen und die Fehler eines ersten Versuchs zu vermeiden.

I. Die Versuche.

1. Es haben sich im ganzen 25 Versuchspersonen[1]) an diesen Versuchen beteiligt. Einige Vp. konnten nur gelegentlich herangezogen werden, andere nahmen mit großer Ausdauer und Geduld an den meisten Versuchen, bis zu 34 Einzelversuchen, teil. Ich benenne die Vp. in willkürlicher Reihenfolge mit den Buchstaben A—Z. Es leuchtet ein, daß ich mich jeder weitergehenden Kenntlichmachung der einzelnen Vp. enthalten mußte. Es waren darunter 17 Herren, 8 Damen, ihrem Beruf nach unter den ersteren 12 Theologen, 3 Psychologen, 1 Philologe und 1 Offizier.

Die Fähigkeit der einzelnen Vp. für die Beteiligung an solchen Versuchen ist eine beträchtlich verschiedene, und zwar in doppelter Hinsicht.

1) Nicht ohne Bedenken und inneres Widerstreben gebrauche ich diesen Terminus. Wenn irgend jemand, dann haben übrigens die Teilnehmer dieser Arbeiten selbst, die mit Vertrauen und Offenheit auch von intimen Dingen gesprochen haben, ein Recht, sich gegen diese Bezeichnung zu wehren. Aber was für ein anderer knapper und bezeichnender Ausdruck stand zur Verfügung? Es schien schließlich doch das richtigste, den allgemein üblichen Ausdruck beizubehalten, der ja für den, der ihn gewöhnt ist, nicht den leisesten unangenehmen Klang hat. — Ich benütze die Gelegenheit, allen »Vp.« für ihre aufopferungsvolle und hingebende Mitarbeit herzlich zu danken.



Die erste und unentbehrliche Voraussetzung ist die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung überhaupt und zur getreuen Wiedergabe der eigenen Erlebnisse. Mit mehreren Vp. mußten die Versuche abgebrochen werden, weil sie mir beharrlich ihre theologische Meinung über die betreffenden Sätze klar machen wollten, statt einfach zu berichten. Von allen übrigen Vp. kann ich der Ueberzeugung sein, daß sie im allgemeinen wirklich das berichteten, was sie erlebt hatten, oder vielmehr das, was sie berichteten, auch wirklich erlebt hatten. Daran ist allerdings der Umstand wesentlich beteiligt, daß ein Teil der Vp. psychologisch gut geschult und in Selbstbeobachtung wohl geübt war. In dieser Hinsicht verdienen die Aussagen der Vp. B, C, L, S, T, V besondere Beachtung, die daher auch vorwiegend herangezogen werden.

Eine zweite Voraussetzung für das Gelingen lag darin, daß die Vp. sich durch das Experiment als solches nicht wesentlich stören ließen. Natürlich gibt es Menschen, bei denen das der Fall ist; mit solchen darf man natürlich — aus Rücksicht auf die Sache ebensosehr wie auf die Personen — derartige Versuche nicht anstellen. Ich hatte die Versuche auch mit einigen Vp. (übrigens lauter Damen!) begonnen, die dann durch den Gedanken an das Protokoll oder die ganze experimentelle »Aufmachung« so wesentlich gestört waren, daß die Versuche sofort wiederabgebrochen werden mußten. (Diese Schwierigkeit ist übrigens eine ganz andere und viel äußerlichere als die oben berührte, aus religiösen Bedenken hervorgehende.) Im übrigen haben nur ganz gelegentlich die Experimente als solche gestört, und dann meist nur vorübergehend; typisch ist die folgende Aussage (Vp. S): »Am Anfang Eindruck: jetzt wird experimentiert; dieser Eindruck in den Hintergrund gedrängt durch den Gedanken des Satzes«; vgl. I 4 T. Sehr häufig erhielt ich auf die Frage, ob das Experiment irgendwie gestört habe, die Antwort: »Gar nicht, nicht im geringsten.« Einige Beschäftigung mit der Psychologie ist hiefür eine günstige Vorbedingung, keineswegs aber notwendige Voraussetzung; auch Personen, die niemals etwas mit der experimentellen Psychologie zu tun gehabt hatten, konnten sich ohne die geringste Störung durch die eigenartige Situation dem Eindruck der gehörten Sätze hingeben.

2. Bei der äußerlichen Einrichtung der Versuche mußte auf die besondere Natur der vorgelegten Stoffe Rücksicht genommen werden. Die Texte sollten möglichst natürlich aufgenommen werden und mit ihrem religiösen Inhalt zur Geltung kommen. Von Anfang an war klar und bestätigte sich immer aufs neue,



daß die Erreichung dieses Zieles davon abhängt, möglichst natürliche Bedingungen zu schaffen und alles Experimentelle in den Hintergrund treten zu lassen. Um nur ein Beispiel zu nennen: ich hatte in dem begreiflichen Interesse an gewissen Zeitverhältnissen gelegentlich die Uhr vor mir liegen, habe aber bald darauf verzichtet, weil die offenbar dadurch hervorgebrachte Störung zu groß war.

Als niemals ganz erreichtes Ideal schwebte es mir vor, möglichst die Verhältnisse wie bei einer gemeinsamen religiösen Lektüre zu gestalten. Soll solche natürlicherweise möglich sein, so ist ein gewisses Vertrauensverhältnis zwischen den Beteiligten Bedingung. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Auswahl der Vp. von vorneherein beschränkt auf solche, mit denen der Versuchsleiter so nahe bekannt ist, daß ein Gespräch über religiöse Dinge nicht erzwungen oder unnatürlich wäre. Ferner wollen Raum und Zeit der Versuche durchaus nicht gleichgültig behandelt werden. Eine gewisse Vertraulichkeit und Behaglichkeit der Situation ist sehr wertvoll; gelegentliche Versuchsstunden, die zwischen anderer Tagesarbeit eingeschoben waren, erwiesen sich immer als gänzlich wertlos: Es wollte durchaus keine Stimmung für die Sache aufkommen. Am günstigsten war es im allgemeinen, wenn ein ganzer Abend zur Verfügung stand. Ungünstige Disposition wird zuweilen von den Vp. direkt ausgesagt (z. B. Vp.U: »Ich bin jetzt gar nicht zu solchen Dingen aufgelegt; ich lasse alles ganz passiv über mich ergehen; wenn ich die Sätze lesen sollte, würde ich sie nicht lesen«). Wiederholt erklärten Vp., nicht mehr ganz frisch zu sein. Aussagen, die unter solchen Umständen zustande gekommen waren, konnten natürlich nicht ebenso wie die anderen verwertet werden.

Endlich erwies es sich als günstig, wenn mehrere Vp. gleichzeitig anwesend waren und die Vorlesung gemeinsam anhörten, was aber nur selten möglich war. In diesem Falle wurden die Fragen von den einzelnen Vp. entweder gleichzeitig schriftlich oder nacheinander mündlich beantwortet. Die letztere Methode, deren Bedenken mir nicht fremd sind, durfte nur bei solchen Vp. angewendet werden, deren psychologische Schulung eine genaue Erinnerung an die eigenen Erlebnisse verbürgte. Tatsächlich haben solche Vp. immer wieder versichert, daß sie durch das vorangehende Referat anderer Vp. in ihrer Erinnerung nicht gestört würden, bzw. sie konnten genau angeben, was ihnen etwa erst bei dem Anhören fremder Aussagen eingefallen war. Wenn eine Vp. etwa sagte: »Meine Erinnerung könnte durch die eben gehörten Aussagen getrübt sein«, so wurden solche Aussagen gar

nicht protokolliert. Die Vp. waren angewiesen, bemerkenswerte Einzelheiten sich sofort zu notieren.

3. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist natürlich die Auswahl der darzubietenden Stoffe. Da die Aufnahme religiöser Rede unter möglichst normalen Verhältnissen beobachtet werden sollte, so war es von vornherein selbstverständlich, daß die vorgelesenen Abschnitte oder Sätze einer Gruppe religiöser Literatur entnommen wurden, die den Vp. in der ganzen Denkweise vertraut und verwandt war. Die Versuchspersonen gehörten mit ganz wenigen Ausnahmen dem Kreis eines freien Protestantismus an und stellten so, trotz sehr starker Verschiedenheiten in Stimmung und Anschauung, im großen und ganzen einen einheitlichen Typus dar, so daß sich erwarten ließ, daß bestimmte religiöse Schriftsteller für ihre Art, von religiösen Dingen zu reden, bei allen Vp. einen Resonanzboden finden würden. Jedermann wird zugeben, daß dies die gewöhnliche Voraussetzung religiöser Rede oder Lektüre ist. Den Mangel dieser Voraussetzung bringt Vp.V (nicht zu jenem einheitlichen Typus gehörig) einmal in dieser Form zum Ausdruck: (Meine Bewußtseinslage war) »wie wenn ich einem Menschen zuhöre, der ganz anders spricht als ich, mit dem ich sehr wenig Berührungspunkte habe«. Solche Bewußtseinslagen wären natürlich mit Leichtigkeit öfters hervorzurufen gewesen, wenn entweder unter den Vp. oder unter den verwendeten Stoffen eine größere Mannigfaltigkeit vorhanden gewesen bzw. hergestellt worden wäre. Aber niemand wird behaupten wollen, daß das eine günstigere Vorbedingung für normale Aufnahme religiöser Rede gewesen wäre.

Es bedarf kaum der ausdrücklichen Erwähnung, daß sämtliche Sätze, mit einigen beabsichtigten Ausnahmen, so gewählt waren, daß sie voraussichtlich neu und unbekannt sein mußten. Auch wußten die Vp. im allgemeinen nicht, woher die Sätze stammten; es sollte dadurch einer unerwünschten Nebenwirkung durch die Nennung des Autors vorgebeugt werden. Um nicht durch den Anblick eines bestimmten Buchs Vermutungen wachzurufen, wurden die Sätze (außer in VR I) nicht aus dem betreffenden Buch, sondern von einem eigenen Blatt abgelesen. — Dies Verschweigen des Autornamens erwies sich als durchaus richtig dadurch, daß das Interesse am Verfasser, wo er bekannt war, mehr störend als förderlich war; vgl. unten S. 189. Andererseits hat gelegentlich auch die auftauchende Frage, woher wohl dieses Wort stamme, gestört (vgl. VI 1 B; VII 3 J) und eine Bemerkung wie sie Vp. B zu VI 4 am Ende macht, macht es fraglich, ob nicht die durchgängige Nennung des Namens vorzuziehen wäre.

Endlich eine Aeußerlichkeit: Die Länge der verwendeten Abschnitte war verschieden; die Stücke, welche von den Vp. selbst gelesen wurden, waren wesentlich länger als die vorgelesenen. Auch abgesehen davon drängten die Erfahrungen, die zunächst mit längeren Stücken (ca. 1 Druckseite) gemacht wurden, dazu, immer kürzere Stücke, zumeist nur einen einzigen Satz, zu wählen.

4. Im ganzen wurden 227 Versuche gemacht, die sich sehr ungleich auf 7 Gruppen verteilen, die ich als Versuchsreihen (VR.) I—VII bezeichne. — Bei VR. I las die Vp. selbst den ganzen Abschnitt und fixierte selbst, ohne Befragung, den Erlebnisablauf, soweit er in Erinnerung war; bei allen anderen VR. wurde vorgelesen und dann gefragt. Bei VR. II ebenso wie bei VR. I fehlte noch ein spezieller Gesichtspunkt, der die Auswahl der Stücke und die Befragung bestimmt hätte. Beide VR. waren nichts anderes als tastende Vorversuche, ob überhaupt hiebei etwas herauskomme, und dienten zugleich zur Schulung in der Selbstbeobachtung und zur Verständigung über die psychologischen Termini. Es wurden daher mit den meisten Vp. zuerst Versuche dieser Art als Vorversuche unternommen. Die bei den VR. I und II gewonnenen Erfahrungen waren für die Gestaltung der ferneren VR. wesentlich bestimmend.

Die VR. III—VII unterscheiden sich vor allem durch eine bestimmte Fragestellung, der sie dienen sollten; sowohl die Auswahl der vorgelesenenen Sätze als die den Vp. vorgelegten Fragen waren diesen Zwecken angepaßt. VR. III bot 13 kurze Sätze, ohne jeden Zusammenhang unter einander, nacheinander vorgelesen; sobald eine Vp. durch »ja« zu verstehen gegeben hatte, daß sie den Satz vollkommen aufgenommen hatte, wurde der nächste vorgelesen. Es waren unter diesen 13 Sätzen viele Stellen, die der Form oder dem Gedanken nach einen Anklang an Bibelstellen oder andere bei der Vp. als bekannt vorauszusetzende Stellen enthielten; es sollte festgestellt werden, welche Wirkung solche Bekanntheit auf Aufnahme, Eindrücklichkeit und Erinnerung ausübte.

Bei allen folgenden VR. (IV—VII) geschah die Befragung unmittelbar nach jedem einzelnen Satz, sobald die Vp. mit der Auffassung fertig zu sein erklärte (»ja«). — VR. V und VI kommen weniger in Betracht. VR. IV und VII stehen in innerer Beziehung: IV bot 7 einzelne Sätze, welche an Bildern, Gleichnissen und Metaphern reich sind; VR. VII enthielt 7 Sätze, in denen jedesmal Gott erwähnt war, jedesmal unter einem anderen Bild oder mit einer anderen bildlichen Rede verbunden; es sollte in beiden Reihen studiert werden, ob die Bilder vorgestellt, ob und wie sie angewendet,

wie die religiösen Gegenstände selbst repräsentiert wurden, und welche Wirkung die Bilderrede auf die ganze Auffassung ausübte.

5. Die Fragen selbst, die zu diesen jeweils verschiedenen Zwecken den Vp. vorgelegt wurden, konnten unmöglich für jeden Satz ein für allemal fixiert werden; einige Hauptfragen standen fest, so wurde fast immer gefragt, welche Ausdrücke noch in Erinnerung waren, welche Vorstellungen aufgetaucht, wie bestimmte einzelne Wörter aufgenommen worden waren. Aber es mußten eine Menge Unterfragen, in engster Anpassung an den jeweiligen Untersuchungszweck, aber auch an die einzelnen Vp. und ihre schon gemachten Aussagen, hinzugefügt werden, um wirklich etwas zu erfahren. Suggestivfragen wurden mit Sorgfalt zu vermeiden gesucht [1]). Die Vp. hatten zwar von dem allgemeinen Zweck der Versuche, nicht aber von dem speziellen Gesichtspunkt der einzelnen VR. Kenntnis. Um diesen zu verbergen, wurden jedesmal auch andere Elemente des Aufnahmeerlebnisses als die gerade hier interessanten in der Befragung berührt. Es erwies sich als Störung, wenn Vp. sich über den unmittelbaren Zweck eines Versuchs Gedanken machten; so berichtet Vp. B zu IV 2: ». . Abscheu . . . nichts angewendet . . . Ich war auch etwas beeinflußt durch den Gedanken, daß der Satz wegen des Bildes vorgelesen wird.«

Die Aufmerksamkeit war in den ersten VR. mehr auf den Erlebnisablauf im ganzen, in den späteren Reihen mehr auf Einzelheiten gerichtet. Die Verarbeitung wird nur auf diese Einzelheiten Bezug nehmen; hinsichtlich des Erlebnisablaufs im ganzen vermochte ich weder charakteristische gemeinsame Züge noch typische individuelle Verschiedenheiten zu entdecken.

Vielleicht wäre es zweckmäßig gewesen, durchweg das Stück zweimal auf die Vp. wirken zu lassen, wie dies einigemal, vor allem in VR. I, außerdem bei VI 4 und VII 5 geschehen ist. Es ist bemerkenswert, daß die Aufnahme bei der zweiten Lektüre teilweise wesentlich anders ist (VII 5 C), und besonders, daß die Sätze oft beim zweitenmal besser gefallen als zuerst (VI 4 B, C; VII 5 B); namentlich dann, wenn die Aufnahme bei der ersten Lektüre irgendwelchen Schwierigkeiten begegnete; umgekehrt berichtet Vp. S zu VII 5: »Die ganze Sache war persönlich viel eindrucksloser, weil ich immer gespannt war, wie es eigentlich wörtlich heißt« [2]).

1) Die Fragen sind im folgenden nur da mit abgedruckt, wo sie zum Verständnis der Aussagen notwendig schienen.

2) Denjenigen Protokollteilen, die nach einer zweiten Lektüre entstanden sind, ist ein 2) vorgesetzt.



Ich ziehe es vor, statt die Aussagen nur jeweils bei der Erörterung der einzelnen Probleme zu zitieren, alle charakteristischen Aussagen der verschiedenen Vp. zu den einzelnen Sätzen zusammenhängend vorzulegen, und später im allgemeinen nur darauf zu verweisen. Der Nachteil, daß der Leser, der die Begründung meiner Thesen aus den Protokollen wirklich kennen lernen will, sie an einem anderen Ort aufsuchen muß, wird reichlich aufgewogen durch unleugbare Vorteile. Die einzelnen Stücke der Protokolle erscheinen in ihrer natürlichen Verbindung, während durch ihre knappe Anführung ohne den Zusammenhang oft ein falsches Bild entstehen könnte; sämtliche Aussagen, die zu einem Satz gehören, sind bei einander zu finden, so daß eine Vergleichung der Vp. bequem möglich ist; eine Wiederholung ganzer Stellen, auf die ich mich in mehr als einem Zusammenhang beziehen muß, wird bei dieser Methode vermieden, und der Leser vermag eher nachzuprüfen, ob die aus den Protokollen gezogenen Schlüsse berechtigt sind.

Ich gebe im folgenden zuerst die dargebotenen Sätze, soweit ich zugehörige Protokolle mitzuteilen habe. Längere Abschnitte, die in allgemein zugänglichen Büchern zu finden sind, abzudrucken, habe ich freilich nicht für nötig gehalten, sondern habe nur den Fundort angegeben. Es ist übrigens gar nicht immer die Kenntnis dieser Stücke für das Verständnis der Aussagen unbedingt nötig. An zweiter Stelle sind sämtliche Protokolle nach der Reihenfolge der VR. abgedruckt, selbstverständlich nur soweit, als die nachfolgenden Bemerkungen darauf fußen. Die Aussagen sind auch stilistisch nur insoweit verbessert, als es für die Klarheit unbedingt erforderlich war. Wo anderweitige Veränderungen vorgenommen sind, ist dies jedesmal ausdrücklich vermerkt.

Die Sätze [1]).

I 1 Fr. Naumann, Gotteshilfe (Gesamtausgabe). Göttingen 1904. Nr. 212.

I 2 Naumann Nr. 42.

I 3 Naumann Nr. 136.

I 4 Naumann Nr. 151.

I 5 Naumann Nr. 240.

I 8 W. Classen, Christus heute als unser Zeitgenosse. München 1905, S. 38 f. (Eine Umdichtung des Gleichnisses von dem Pharisäer und dem Zöllner.)

I 10 G. Frenssen, Dorfpredigten I, S. 143—153 (Predigt: »Von Liebe und Gnade«).

I 11 G. Frenssen, Dorfpredigten II, S. 5—12 (Predigt: »Der Sturm aufs Himmelreich«).

I 12 S. Kierkegaards Agitatorische Schriften und Aufsätze 1851—1855, übersetzt von A. Dorner und Chr. Schrempf. Stuttgart 1896, S. 630 f. (»Denke dir in der Wüste einen Einsamen . . . . .« bis zum Ende).

1) Die römischen Ziffern bedeuten die VR., die arabischen die einzelnen Sätze.

II 1 Traurigkeit ist der Welt tiefer Grundton: in abgemessenen Intervallen klingt sie als feierlicher Baß aus allen Tönen heraus. Alle Weisen der Welt klingen zuletzt in diesen Ton aus. Wo dies voll empfunden wird, kann nur das Kreuz das schmerzliche Geheimnis des Lebens deuten: das Leiden des Höchsten, des Herrn des Lebens, herbeigeführt durch Irrtum und Sünde, aber sich vollendend zum Heilmittel, uns zur Reinigung und zur Erhebung. (Robertson.)

II 2 Meister Eckeharts Schriften und Predigten, herausgegeben von H. Büttner. I. Band. Leipzig 1903. S. 8, 2. Absatz (»Gott mit dir« ... bis zum Ende).

II 3 Meister Eckehart S. 166, 2. Absatz (»ihr sollt erneuet werden am Geiste« bis »so wäre Gott nicht Gott«).

II 4 Naumann Nr. 345.

II 5 Augustins Bekenntnisse, verdeutscht von E. Pfleiderer. Göttingen 1904, S. 160, Z. 1—12.

II 8 J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben. Berlin 1806, S. 151 f. (»Dies daher ist das Bild ...« bis zum Ende; das Stück bildet den Schluß der fünften Vorlesung).

III 1 Der bösen Wurzeln und sündigen Neigungen wegen soll der Mensch immer auf sich selbst mit Furcht und Zittern argwöhnisch sein, und sich fleißig vor allem, was ihm dazu Anlaß geben könnte, hüten; so wird er desto sicherer bleiben.

III 2 .... was Paulus sagt: Wir sehen hinein in einen dunklen Metallspiegel, wir haben eine halbe und gebrochene Erkenntnis und schauen nicht von Angesicht zu Angesicht.

III 3 Paulus war ein Stein, den Gott geworfen hatte, und der nun fliegen mußte, wie er flog.

III 5 Religiöses Wissen und Religion sind so verschieden wie Sonne um Neujahr und Sonne im Mai. Die erste sieht auf schlafende Dinge und macht sie nicht lebendig; die andere sieht auf lebende Dinge und bringt sie zum Blühen.

III 6 Auf der Höhe der modernen Bildung bleibt die Menschenseele in ihrer Tiefe arm und ergänzungsbedürftig und ruft aus der Menge von Wissensstoff heraus immer noch zu Gott empor: Ich bin unruhig, bis ich Ruhe finde in Dir.

III 7 Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden sein würde, wenn er wirklich das Christentum in den Gemütern herrschend fände, ob man sein Verdienst dabei preisete oder überginge; und dies ist in der Tat das Allergeringste, was von so einem Mann, der schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hatte, sich erwarten ließe.

III 8 Das ist die heilige Liebe, die die Sünde haßt und den Sünder in ihre Arme schließt, um ihn dem Tode zu entreißen und ihm göttliches Leben einzuhauchen.

III 9 Nicht Kreuz im allgemeinen soll der Christ auf sich nehmen, sondern sein Kreuz, das eben jeder sein Kreuz heißen muß, nach seinem äußeren und inneren Beruf als ihm auferlegt erkennen muß. Was Gott dem einen auferlegt, legt er nicht auch dem anderen auf; was er zu einer Zeit auflegt, nicht auch zur anderen.

III 10 Es gibt zwei Arten wahrer Unruhe. Erstens die Unruhe in den Glaubenshelden und Wahrheitszeugen, welche auf die Reform eines Bestehenden abspielt. Die andere Art von Unruhe ist die zur Verinnerlichung. So ist ja auch eine wahre Liebe ein unruhiges Ding, ohne daß es den Verliebten einfällt, etwas Bestehendes ändern zu wollen.



III 11 Das allgemein Menschliche ist die Sehnsucht, für etwas Großes angesehen zu werden....

IV 1 Gleichwie aus vielen Kohlen ein großes Feuer und daraus eine richtige Flamme entsteht, die in die Höhe, weit über die Kohlen hinflackert, also soll der Mensch sein Gemüte durch alle Gedanken, Bilder und Werke seiner untersten und obersten Kräfte hindurchdringen lassen und in die Höhe weit über sein eigenes Können und Wirken sich emporschwingen in jene unbegreifliche Höhe der überwesentlichen Gottheit selbst.

IV 2 Ewige Wahrheit! Du kennst mich, du weißt, wie ich es meine: Tilge alle Heuchelei und Lüge aus meiner Seele, durchleuchte mich mit dem Licht von deinem Angesicht; vergib mir meine Sünden und richte meinen Blick empor nach dem Ziel, das du mir gesteckt hast. Laß mich ringen und streben und niemals stille stehen auf dem Weg zu meiner Vollendung!

IV 3 Ein reines Herz, lauter und wahr bis auf den Grund.

IV 5 Höre nicht die Stimmen, die rechts und links dich locken, achte auch nicht auf den Ruf der Versuchung in deinem Inneren und gib den zweifelnden Gedanken nicht Raum, die dein Herz zu spalten drohen!

V 1 Fr. W. Robertson, Reden über die Korintherbriefe. Göttingen 1910, S. 173 f. (»Geistesgaben sind nicht so vortrefflich ...« bis »stellt er die Liebe«; über I. Kor. 13, 1—3).

V 2 Robertson S. 328 (»Es ist das erschütternde Geheimnis ...«) bis S. 331 (»Sein Tod ist auch unsere Schuld«; über I. Kor. 5, 14. 15).

VI 1 Viele, die Christen sein möchten, kommen doch zu keiner ruhigen und fröhlichen Gewißheit darüber, ob sie es eigentlich sind. Sie befinden sich immer in einer gewissen Angst, ob ihnen nicht dieses oder jenes wesentliche Stück davon, diese oder jene unerläßliche Bedingung dazu noch fehle. Aber es handelt sich im Christentum nicht um eine so geheimnisvolle Sache, daß man nicht einmal recht wissen kann, ob man sie besitzt oder nicht. Das Christentum besteht darin, daß Jesus unser Freund ist und wir seine Freunde werden. Ich würde es nicht wagen, eine so gewöhnliche, so einfache Definition für das Christentum zu geben, wenn nicht Jesus selber sie gegeben hätte.

VI 2 Vom Christentum haben viele die Meinung, es sei etwas Verwickeltes und schwer Verständliches, ein System von Lehren und Glaubenssätzen, ein maschenreiches Netz von Verpflichtungen. Und wir wollen es nur offen gestehen: Man hat in der Tat schon oft etwas Derartiges aus dem Christentum gemacht. Da sagt uns Christus, daß die wahre Frömmigkeit etwas Einfaches ist: Hingabe an Gott und brüderliche Liebe. .... Ist das verwickelt und dunkel? Das Doppelgebot, in das Christus den ganzen Willen Gottes zusammenfaßt, ist so einfach und verständlich wie möglich. Aber zugleich ist es uferlos wie das Meer und alles durchdringend wie die Luft.

VI 3 Gott ist gegenwärtig, die Welt verklingt mit ihrem Lärm, unsere eigenen Sorgen werden still, wir selber kommen uns ganz klein vor, wir werden nichts; er ist alles, wir haben keine andere Aufgabe, als ihn anzuschauen, wie man mit vollen Augen in den roten Glanz der Abendsonne hineinschaut. Wir möchten Harfen der Engel in den Händen haben und still vor uns hin mit allen Seligen ein großes Halleluja zu Gott senden, einen Gedanken, bei dem sich unsere arme geringe Seele verliert in seiner ewigen Unendlichkeit.

VI 4 Die neue Kirche wird den Menschen heimsenden zu seiner Einsamkeit im Mittelpunkt des Weltalls, sie wird ihn schamrot machen über seine Glaubensgemeinden, über sein bettelhaftes Beten; sie wird ihn erkennen lassen, daß er die meiste Zeit nur sich selber zum Freunde haben darf. Keine Hilfe bei seiner Arbeit darf er erwarten, kein Gefährte wird mit ihm wandeln. Der namenlose Gedanke, die namenlose Kraft, das überpersönliche Herz, sie allein können ihm Stützen sein, auf die er in Zuversicht hoffen darf . . . . (Wir werden erkennen,) daß in allem Dasein ein Gesetz berrscht, ein Gesetz, das nicht geistig, sondern der Geist selber ist, das weder persönlich noch unpersönlich ist, das keine Worte braucht und unbegreiflich ist, das die Einzelwesen auflöst, das die Natur belebt, — und doch alle die reines Herzens sind, antreibt, nach all seiner Allmacht zu streben.

(Emerson.)

VI 5 (Genommen aus Max Eyths Schilderung vom Einsturz der Tay-Brücke; der Zusammenhang war allen Vp. bekannt, so daß der Ausdruck »das offene Grab« richtig als der Meeresarm, in den der Eisenbahnzug hinabgestürzt war, verstanden werden konnte.) . . . . Der Herr des Lebens und des Todes schwebte über den Wassern in stiller Majestät. Wir fühlten ihn, wie man eine Hand fühlt. Und der alte Mann und ich knieten vor dem offenen Grabe und vor ihm.

VI 6 . . . Und in der Mitte dieser Herrlichkeiten,
Die keine Gränze gränzt, kein Maß und Ziel beengt,
Wo Tag und Nacht von allen Seiten
Sein Segen sich herunterdrängt,
Hat er die Erde aufgehängt:
Den Menschen eine Wohnung zu bereiten.

Da hängt sie, hold und wundervoll
In ihrem Blumenkleide!
Wie eine Braut geschmücket wohl,
Und voll, gedrückt, gerüttelt voll
Von Speise und von Freude.

Und auf dem Himmelsstuhl sitzt Er,
Der Geber aller Gaben!
Hat seinen Fuß auf Land und Meer,
Und siehet väterlich umher:
Ob wir auch Mangel haben.

(M. Claudius.)

VII 1 Das Recht, aus der Tiefe zum Herrn zu schreien, hat nur der, der mit ganzem vollem Ernst zu der Höhe strebt, auf der der Herr steht.

VII 2 In der Schule hatten wir ein Diarium. Darin konnten wir streichen und verbessern, und wieder streichen und schließlich ausreißen, bis etwas Rechtes zustande war. Aber unser Leben wird gleich ins Reine geschrieben. So wie wir es geschrieben, liegt es dem großen Meister vor.

VII 3 Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.

VII 4 Vater des Lichtes! Lehre mich mein Herz vor dir beugen, damit ich mich nicht beuge vor dem Spruch der Menschen!

VII 5 Laß die ganze Welt hinter dir und schwinge dich empor in heilige Höhe, daß du von da dein Leben und seine Aufgaben überschauest und im rechten Lichte erkennest. Reinige dich, heilige dich, komme zu dir selbst am Herzen deines Vaters!

VII 6 Vor den Schöpfer treten wir in den bittersten Stunden des Lebens, und heischen von ihm Antwort auf die Rätsel unseres Daseins.

VII 7 Aus der ewigen Quelle des Lebens strömen unausgesetzt die geheimen Lebenskräfte, die auch dort Segen spenden, wo ihr göttlicher Ursprung verkannt wird.

Die Protokolle.

I 1, Vp. A Es fällt mir auf, daß ich während des Lesens nicht ein einziges Mal den Versuch gemacht habe, das Gelesene auf mich anzuwenden. Im Vordergrunde stand mir das Interesse an Naumanns Persönlichkeit ... Beim Schluß, namentlich bei der Stelle »Jesus Christus gestern und heute«, hatte ich das Gefühl, mich gegen eine Beredsamkeit stemmen zu müssen.

2) Der Ausdruck »Jesus der Ewige« hat mich etwas festgehalten; zu einem Urteil oder zu einem ausgeprägten Wohlgefallen oder Mißfallen ist es aber nicht gekommen; von den Prädikaten Jesu hat mir eines einen besonderen Eindruck gemacht, dessen Wortlaut ich mich nicht mehr entsinne; ja: Jesus soll unser stiller Begleiter durchs Leben sein .... Ich wollte mir diesen Ausdruck merken. — Bei »er steht und wartet« schwebte mir dunkel die Vorstellung eines Bildes vor, ich glaube Steinhausens horchender Christus.

Vp. B Ich habe mich gefragt, ob das heute noch auf Naumann passen würde .... Gestört haben mich falsche Bilder. Zuletzt gewisser wohltuender Eindruck des Lebens mit Jesus statt mit den Dogmen.

I 2, Vp. A Ich hatte beständig das Bild einer jüdischen Ratsversammlung vor der Seele; an einigen Stellen zweifelte ich, ob ich das Bild weiter würde festhalten können, was durch den Zusammenhang stets bejaht wurde ....

2) Sehr wenig neue Eindrücke. Bei der Seitenüberschrift »Passionszeit« tauchte die Vorstellung der St.... kirche, von einem bestimmten Platz aus gesehen, auf, an dem ich als Konfirmand eine sehr eindrucksvolle Passionspredigt gehört hatte. Die letzten Worte »wir aber brauchen Ruhe« habe ich unwillkürlich laut gelesen und empfand an dem Rhythmus ein fast sinnliches Wohlgefallen.

3) Bei »junge Priester« verfolgte mich die Vorstellung des Donauwörther Priesterseminars.

Vp. B Ueberrascht durch viele glückliche Wendungen .... Ich bin überrascht, wie wenig eigentlich religiöse Eindrücke da waren.

2) Wiederholung des Eindrucks, daß die Mache nicht echt ist.

I 3, Vp. A Bei allen drei Episoden stand mir ein Bild vor der Seele, wie Jesus mit dem Betreffenden spricht, Jesus dabei deutlicher gesehen als der Andere. — Bei »umstricken« hatte ich unwillkürlich die Vorstellung einer Schlingpflanze; gleichzeitig dachte ich an Gefühle meines eigenen Lebens, die mich in meiner Arbeit hindern; einen Augenblick fühlte ich mich dem Wort Jesu gegenüber, doch war ich nicht veranlaßt, die Lektüre zu unterbrechen, war auch nicht dem Folgenden gegenüber unaufmerksam.



Vp. B In dem Satz »Jesus durchstreicht ihm das Aber« schien mir eine gewisse Kraft des Selbsterlebthabens zu liegen ... Ueberhaupt hatte ich den Eindruck, daß Naumann weniger sich in das Bibelwort vertieft, als vielmehr sein eigenes Erlebnis hineinträgt.

I 4, Vp. B Einen religiösen Eindruck machte mir der Gedanke, daß das Christentum ein Verwandlungsprozeß ist .... Eindruck von der Aehnlichkeit zwischen der physischen und der geistigen Welt. Ethische Wirkung verspürte ich höchstens nach der revolutionären Seite hin.

2) Eindruck, daß eigene Erlebnisse hineingewoben sind (»Das Feuer hat man nicht in der Hand«). Ich spürte, daß die Ausführungen über die möglichen Wirkungen des Feuers nicht ästhetisch einwandfrei sind. Zuletzt habe ich mich über die Phrase von den schlafenden Flammen geärgert.

Vp. T Das Ganze hat für mich mehr einen ästhetischen als einen religiösen Wert gehabt ... Aesthetischer Genuß die ganze Andacht hindurch.

(Hat das Experiment wesentlich gestört?) Ich habe nicht daran gedacht, daß ich berichten sollte; ich war nur in einer gewissen Spannung, wie sich das Ganze entwickeln würde, infolgedessen etwas befangen.

Vp. V .... Dann kam das Zitat noch einmal. Dabei wurde es mir klar; sagte innerlich »Ach so«. Sehr angenehmes Gefühl. Der Gedanke hatte für mich etwas Fruchtbares, d. h. ich wußte ungefähr: Ja, damit ist viel zu machen. Aber nicht auf mich bezogen.

Vp. W Sehr stimmungsvoll hat mich das Zitat von den Jüngern berührt: Brannte nicht unser Herz in uns .... Dann kam ein Satz, der beschreiben sollte, was das Feuer eigentlich ist, den habe ich gar nicht verstanden, habe mich nur geärgert, daß man eine so physikalische Sache damit (s. h. mit der Religion) in Verbindung bringt; ich habe diese Art der Vergleichung durchaus nicht als eine Erleichterung empfunden. Die meisten Bilder waren mir unlustbetont, weil sie mir nicht in den Zusammenhang zu passen schienen.

I 5, Vp. A .... Die Bilder, namentlich die Erwähnung der Feigen, haben mich z. T. abgestoßen, z. T. fand ich sie nicht einmal zutreffend. .... Einiges hat mir, glaube ich, deswegen einen besonderen Eindruck gemacht, weil ich den letzten Tagen mit einem klassischen Beispiel von Selbstgerechtigkeit zu tun hatte.

I 8, Vp. A Vorstellung einer großen Hallenkirche, wo der Bursch hinter einem Pfeiler lehnt. — Bei dem Burschen tauchte ein Gefühl für die Verantwortung des Predigers für solche Leute, die selten in die Kirche kommen, auf (NB. Vp. A ist Theologe!). Der Ausdruck »er hatte wenig verstanden« bleibt mir stark in Erinnerung in seiner ethischen Bedeutung für den Prediger. Der Satz versetzte mich in eine wehmütige Stimmung.

Vp. S Die ganze Zeit über hatte ich die Heilig-Geist-Kirche in N. vor Augen (in die Vp. S damals sehr viel ging), und zwar speziell den Eingang von der Kirche aus gesehen. Ich sah einen ganz bestimmten Platz, wo der Handwerksbursche stand, und einen Sitzplatz in der Nähe, wo die Dame saß.

I 10, Vp. A Ich war von der Ueberschrift her (»Liebe und Gnade«) innerlich bewegt; die Einleitung hat mich enttäuscht und ernüchtert.



Das Bild des Mannes unter der Haustüre ist mir sehr plastisch entgegengetreten, aber ich war ungeduldig, weil mir dieser Mann stark Nebensache war ... In dem Zusammenhang von dem Gewissen hat mich der Ausdruck, daß wir mit heißer Liebe das Gute tun sollen, innerlich erwärmt.

I 11, Vp. A Das Bild vom Deichbau stand mir sehr lebendig vor der Seele, aber ich habe innerlich gar keine Parallele gezogen. — Den 2. Teil habe ich rein verstehend gelesen, und war zur Kritik geneigt.

I 12, Vp. A .... Unangenehme Vorstellung bei der Quelle, die entgegenkommt, auch bei »unveränderlich« vergeblicher Versuch einer Vorstellung. — Bei dem Wort »warm« angenehmes Gefühl.

Vp. B Es hat mich gestört, immer wieder an die Quelle erinnert zu werden. Auch erschien mir der Vergleich gering und unpassend, ich hätte viel lieber die Ausführung bloß so gehört. Sehr unerquicklich war mir der Gedanke an eine mitreisende Quelle. — Dagegen hat mich der allgemeine Gedanke der Allgegenwart Gottes und daß man immer zu ihm fliehen kann, religiös angeregt; »die Liebe immer gleich warm«, das hat mich religiös befriedigt und mir ein gewisses Gefühl der Ruhe gegeben.

Vp. C Der Gedanke, daß Gott die Quelle ist, zu der wir immer in allen Lagen und Altersstufen kommen können, hat lebhafte Zustimmung und ein freudiges Gefühl hervorgerufen; ich dachte an eine bestimmte traurige Zeit meines Lebens, als .... und sich diese Erfahrung gerade als ein Gang zur Quelle erwies. — Aesthetisch störte mich das Kleben an dem einen Bild der Quelle, bis ich den genannten Gedanken fand.

II 1, Vp. A (Wurde bei dem Bild von der Traurigkeit der Welt etwas Vorstellungsmäßiges angeregt?) Ich habe einen Augenblick an den Baß aus einem Posaunenchor gedacht und hatte dabei eine akustische Vorstellung. — (Wie wurde das Wort »Kreuz« aufgenommen?) Ich habe ein übliches Bild gesehen und empfand einen gewissen Ernst dabei.

Vp. L (Frage wie oben.) Da war doch von Akkorden die Rede? Dabei habe ich mir Instrumente akustisch, nicht visuell vorgestellt; ich dachte dabei an ein Wort von Bomhard, daß alles in ein großes Ach ausklingt. Einen Augenblick dachte ich auch an den Brummelbaß in »Konzert ist heute angesagt«, aber nur einen Augenblick. — (Welches war der stärkste Gefühlseindruck?) Stärker als der zweite hat der erste Gedanke vom Leiden als Grundton gewirkt; das zweite war mir zu bekannt, als daß es eine stärkere Wirkung hätte ausüben können.

II 2, Vp. A Freude, daß das Wort »Gnade« bei Eckehart vorkommt. (Auf die genaue Bedeutung des Wortes im Zusammenhang wurde offenbar gar nicht reflektiert.)

II 3, Vp. A .... Am Anfang war da ein Wort, das sollte gemerkt werden, aber es fällt mir jetzt nicht mehr ein. Es hat mich längere Zeit festgehalten, so daß ich nicht aufmerksam zuhörte. »Vergoldet« hat mir gefallen, ich habe mir dabei einen Goldschimmer vorgestellt. Das Ganze hat eine gewisse Zärtlichkeit in der Stimmung erzeugt.

II 4, Vp. B (Welche Vorstellungsbilder?) Zunächst sah ich ein schwarz angezogenes, ziemlich dickes, einfach gescheiteltes Dienstmädchen, aber nicht unsympathisch. Dunkler Eindruck von dem Lokal in



Berlin, wo ich eine Heilsarmeepredigt gehört hatte, und ein solches Mädchen mich bekehren wollte. — Bild von Naumann selbst, aber nicht als Redner oder in irgend einer bekannten Positur. — Bei »Fidelbogen« sah ich den Organisten in der Johanniskirche in S., der aber, wie mir jetzt einfällt, niemals einen Fidelbogen hatte.

(Wie wurde die Stelle aufgenommen: Heute sucht Dich Gott ....?) Ich hatte ein Gefühl davon, daß das, was da gesagt ist, mir nicht gilt; aber die Worte »Gott« und »heute« in ihrer Verbindung habe ich wohltätig empfunden.

Vp. Q (Vorstellungen?) .... Bei Heilsarmee sah ich eine Kneipe in L., wo einmal ein Heilssoldat (NB!) hereingekommen ist; auch sah ich ein Bücherbrett, auf dem Koldes Heilsarmee liegt, und einen Mann in N., der mir einmal dieses Buch sehr beschmutzt zurückgegeben hat. — Bei einer Stelle hatte ich den Wunsch: das möchte ich mir merken, aber ich weiß nicht mehr, was das war.

Vp. R Ich sah einen Saal in D., wo wir dieses Lied öfters gebetet haben; dann bei »Mädchen« habe ich mir unwillkürlich Verkäuferinnen oder Näherinnen oder so etwas in ihrem Arbeitsraum vorgestellt. (Vp. R erklärt übrigens, durch das Experimentelle wesentlich gestört zu sein, so daß die Versuche abgebrochen werden mußten.)

II 5, Vp. C Der Heimwehgedanke hat mir am meisten Eindruck gemacht. (Wurde irgendwo ein Gefühl ausgelöst?) Ja, durch den Heimwehgedanken ein Gefühl des Aufwärts-sich-gezogen-Fühlens.

II 8, Vp. B Ich habe mir Fichte vorgestellt (?) und an dem vorgestellten Fichte, der das alles tut, große Erbauung gehabt.

Vp. C Immer verglichen, ob das mit dem eigenen Ich stimmen könnte.

III [1]) Vp. B (3) Bei dem Paulussatz hatte ich einen starken Eindruck. Ich habe eigentlich gleich den Gedanken erfaßt; dieser Gedanke in seiner ganzen Größe: Von Gott bewegt werden — hat mich ergriffen. Aber ich habe mich geärgert, daß der große Gedanke in einem so ekelhaften Bilde ausgesprochen war. Ich habe den vergeblichen Versuch gemacht, zwischen Paulus und dem Stein ein Mittelding zu finden, das fliegen kann; übrig geblieben ist ein nicht ganz lebloses Wesen in einem schwarzen Mantel; oben und unten hat noch etwas herausgeschaut.

(5) Etwas überrascht und erfreut war ich über die Sonne an Weihnachten, obwohl ich zu der Richtigkeit des Bildes innerlich mein Fragezeichen machte. Ich habe dabei eine Schneedecke mit darauf scheinender Sonne gesehen; keine bestimmte Oertlichkeit. Ich bin sehr schwer von den Bildern auf die Sache zurückgekommen; an Religion und religiöses Wissen habe ich gar nicht mehr gedacht.

(7) Großen Eindruck hat mir das Wort von Fichte gemacht, weil diese heroische Gesinnung mein eigenes Ideal ist.

---

1) Da bei dieser VR. nicht unmittelbar nach den einzelnen Sätzen gefragt wurde, sondern einige auf die ganze Reihe bezügliche Fragen vorgelegt wurden, so mußten die Protokolle hier in erster Linie nach den Vp. geordnet werden. Zur leichteren Orientierung sind die Aussagen der einzelnen Vp. nach der Reihenfolge der Sätze, auf die sie sich beziehen, geordnet und die betreffenden Nummern in Klammern beigefügt worden.



(Welche Willensregungen sind etwa lebendig geworden?) Kein eigentlicher Entschluß, aber ein allgemeiner Trieb nach dem Guten hin; es war wie eine Gravitation der Persönlichkeit nach einer offenstehenden Richtung hin; besonders durch den Satz von Fichte.

(Angenehme Eindrücke?) Bei dem Satz von Fichte habe ich es als eine Wohltat empfunden, daß die Bilder endlich aufhören.

(8) .... Sehr im Vordergrunde stand mir die unangenehme Vorstellung, von einem andern angehaucht zu werden. — »Heilige Liebe«, ein Wort, mit dem sich bei mir immer starke Gefühlswerte verbinden.

(11) Der Satz hat mir zunächst auch gefallen: »Das allgemein Menschliche ist die Sehnsucht ....« Aber zu meinem Entsetzen ist es dann weiter gegangen: »für etwas Großes zu gelten«.

III Vp. C Viele Gedanken haben mir gut gefallen, aber ich war gestört durch die vielen Bilder, die verwendet werden sollten.

(3) Mit der stärkste Eindruck war der Satz von dem Stein, der geworfen worden ist. Als ich mich mit dem unschönen Bild abgefunden hatte, hat der Gedanke mir starken Eindruck gemacht. Gesehen habe ich eine elende Statue, nicht zu groß, so daß sie noch ordentlich fliegen konnte.

(9) (Angenehmer Eindruck?) Ja bei dem Satz vom Kreuz tragen, weil man sich da nimmer so anstrengen mußte; der Satz hat auf mich angenehm gewirkt wie eine Bauernregel.

(10) Wenn ich den tiefsten Eindruck sagen soll, so war es eigentlich am meisten da, wo von den beiden Unruhen die Rede ist; Empfindung: Da könnte ein sehr wahrer Gedanke dahinter stecken! Auch an dem Spiel des Gedankens habe ich Freude gehabt.

III Vp. D (3) (Welches war der lebhafteste Eindruck?) Der Satz, wo Paulus bezeichnet war als ein Stein, den Gott geworfen hatte; einerseits war dadurch die Vorstellungskraft sehr lebhaft in Anspruch genommen; andererseits habe ich gleich an den anderen Satz gedacht, daß wir verglichen werden mit Ton in des Töpfers Hand; an Jeremia dabei gedacht und an das Kolleg bei Köberle über Jeremia.

(7) Der tiefste Eindruck war der Satz, daß Jesus im Gegensatz zu anderen Menschen (!) nie seine Ehre gesucht hat, ich glaube deswegen, weil der Name Jesus vorkam.

(6) (Was hat einen besonders angenehmen Eindruck gemacht?) Der Satz, daß man erst dann befriedigt ist, wenn man in Gott seine Ruhe gefunden hat. Der ganze Gedanke »Ruhe in Gott« ist für mich sehr wertvoll.

III Vp. E (1) (Welches war der tiefste Eindruck?) Das war eine Stelle, deren Wortlaut ich nicht mehr weiß; es muß der erste oder zweite Satz gewesen sein. Ich dachte dabei an bestimmte Menschen in meiner Bekanntschaft ......

(3) (Welcher Satz am klarsten in Erinnerung?) Der Satz von Paulus und dem Stein, weil er mir furchtbar unsympathisch war, das Bild hat mich sehr gestört.

III Vp. G (3) Die Bilder haben mich gefreut; einen überraschenden, aber sehr angenehmen Eindruck hat mir das Bild von Paulus und dem Stein gemacht.

(7) Den stärksten Eindruck hat mir der Satz von Fichte gemacht, weil mir der ausgesprochene Gedanke überraschend und neu war.



III Vp. X (2) (Was hat einen angenehmen Eindruck gemacht?) Angenehm hat mich »Metall« berührt, oder war es Bronce? Es hat Metallspiegel geheißen; den Zusammenhang weiß ich nicht mehr. Metall ist immer etwas Schönes! Hat es nicht geheißen: Dunkler Metallspiegel?

(3) (Welcher Satz am klarsten in Erinnerung?) Der Satz von dem Stein, weil das so ein ungeheuer kräftiges Bild ist; der Satz war mir angenehm, da fühlt man so die Schwerkraft! — Ein Satz hat mir einen tiefen Eindruck gemacht, aber ich weiß absolut nicht mehr, was es war. (Bei wiederholter Lektüre stellt sich heraus, daß es Satz 9 war.) — (Ist Erinnerung an sonst Gehörtes wachgerufen worden?) Ja, das war öfters der Fall; ich weiß, daß mich vieles bekannt berührt hat, aber ich weiß nicht mehr was. (Sind Bibelsprüche oder Teile von solchen vorgekommen?) Nein.

IV 1, Vp. B (Vorstellungen?) Ich habe 5—7 Kohlen ziemlich regelmäßig in der freien Luft gesehen .... dann noch eine Flamme .... dann ist das Bild sehr blaß geworden. Aber doch dunkel zwei Stockwerke gesehen .... Der Horizont hat nicht mehr gelangt, deswegen ist es schief in die Höhe gegangen. (Wurde während des Anhörens über die Bedeutung des Bildes nachgedacht?) Nein, ich habe zunächst gar nicht an die Anwendung gedacht; bei »so« war ich geradezu ärgerlich, daß das nun einen Sinn haben soll. Das Bild hat seine Beziehung zum Nachfolgenden nicht gefunden. Das Nachfolgende erschien mir wertlos. Schließlich habe ich ein t. c. gefunden: Wie durch das Feuer in den Kohlen über das Material hinaus etwas erreicht wird, so wird im Innern des Menschen auch eine Flamme erzeugt, die ebenso hoch über das Wesen des Menschen hinausgeht.

Vp. C (Fr. w. o.) Das Feuer war im Freien, und zwar ohne Erdboden. Viele einzelne Kohlen, wie Haselnüsse, etwas größer, durch Zwischenräume getrennt; ein großes Feuer ist in die Höhe geflammt .... (Fr. w. o.) Nein, im Gegenteil, das Bild ist so lebhaft gewesen, daß ich die Anwendung kaum bei den letzten beiden Wörtern habe finden können.

Vp. D (Fr. w. o.) Ich habe einen Ofen mir gedacht (soll heißen vorgestellt), in dem ein Feuer brennt, wo oben zunächst noch die Kohle unverbrannt ist, allmählich dringt die Glut durch die Kohlen hindurch und ein Feuer zieht sich hinauf und der Ofen ist nach oben ins Unendliche verlängert .... (Fr. w. o.) Nein.

Vp. E (Fr. w. o.) Ich habe vor lauter Kohlen gar kein Feuer gesehen; zuerst Kohlenlager in der K.straße, dann ein Kohlenhaufen vor dem Haus, der raucht, aber nicht brennt. Dabei ein Bild von dem Brand des Meininger Hoftheaters, zuletzt eine Lerche, die immer höher steigt (bei »in die Höhe dringen«).

Vp. K (Fr. w. o.) Zuerst habe ich gar nichts mehr gewußt, bin erst durch die Beschreibung von D wieder darauf gekommen. Ich habe mir ein paar Kohlen vorgestellt, ohne Zusammenhang mit dem Boden oder mit einem Ofen, auch ohne Farbe. Sonst nichts, auch nachher kein Bild mehr. (Fr. w. o.) Ich habe gleich an die Verbindung gedacht, aber an eine andere, als die nachher gekommen ist; weil dieses Bild öfters von gemeinsamem Beten gebraucht wird, habe ich es auch so verstanden. Als dann die andere Auslegung kam, war ich peinlich überrascht.

IV 2, Vp. C (Vorstellung?) Bei dem Ausdruck »ewige Wahrheit« habe ich gleich das verschleierte Bild von Sais gesehen, eine Statue ist in die Vorstellung eingetreten, aber nicht ganz klar. Dann noch einen

eingerammten Pfahl bei »Ziel«. (Anwendung?) Ich habe überhaupt den Gedanken nicht erfaßt, es ist an mir vorübergegangen.

Vp. K (Vorstellung?) Ich hatte ein wenig Eindruck von etwas Licht, das sehr hell ist, und von jemand, der mit voller Kraft vorwärts gestoßen wird; aber es war sehr allgemein. (Angewendet?) Kein bildlicher Ausdruck wurde auf die Sache bezogen, die Sache war mir klarer als das Bild. Der Gedanke war vor dem Erfassen des Bildes vorhanden.

IV 3, Vp. B Bei »bis auf den Grund« sah ich ein Wasser wie in dem Berliner Aquarium, aber das Gefäß hat gefehlt. (Angewendet?) Gar nicht; ich habe mich aber an dem schönen abgemessenen Wortklang erfreut. Auch das klare Wasser war ganz schön.

Vp. C Ich habe bei »lauter und klar« sofort sehr deutlich eine Quelle gesehen; das Wasser hat gequollen; »bis auf den Grund« — dabei großes Gefühl der Befriedigung, daß das ausgezeichnet paßt — das Wasser war oben glatt und man hat ganz hinunter sehen können. (Anwendung?) Ich war sehr erfreut, als ich merkte, daß das reine Herz nicht im sexuellen Sinn gemeint war. Alles war ohne weiteres mit dem Gedanken der Wahrhaftigkeit vermählt.

Vp. D Ich habe an die Quelle bei St. gedacht, ich hatte nach einem solchen Bilde gesucht. (Anwendung vollzogen?) Schwer, weil sich das Bild sehr in den Vordergrund gedrängt hat.

Vp. G Ich bin an dem »reinen Herzen« hängen geblieben, habe dabei an die Seligpreisungen gedacht, die 2. Hälfte habe ich gar nicht mehr gehört.

IV 5, Vp. G (Akustische Vorstellungen?) Bei Stimmen habe ich versucht, etwas zu hören, ist aber nicht gelungen. Später habe sogar das Knacken eines Beiles gehört, zugleich auch einen richtigen Holzhauer gesehen, das Holz fiel auseinander.

V 1, Vp. C (Schlossen sich an einzelne Begriffe besondere Wertgefühle an?) Nein, höchstens an Liebe ein gemischtes Gefühl.

Vp. F (Vorstellungen?) Nur die Stelle im Korintherbrief in meinem griechischen NT. (Fr. w. o.) Liebe, Aehnlichkeit mit Gott; Klugheit, aber im positiven Sinn, im Widerspruch gegen Robertson.

V 2, Vp. C (Schuldgefühl?) Nein, ganz allgemein dachte ich, daß ich an der allgemeinen Misère auch mein Teil hätte.

Vp. F Interesse an dem Teil, wo die falsche Auffassung abgelehnt wird, vor allem an der konkreten Ausmalung; das war fast stärker als der Eindruck der Stelle, wo die richtige Auffassung dargelegt wird. Den Nachweis der Absurdität der gewöhnlichen Opfertheorie habe ich als zu stark empfunden; der Versuch einer Korrektur lenkte mich ab. Durch die Ausführung über Gesamtschuld wurde ein Gefühl der Mitschuld am allgemeinen moralischen Stand erweckt.

VI 1, Vp. B Bei dem Anfang: »Viele, die Christen sein möchten«, hat bei mir eine verwandte Saite angeklungen. Ich war hereingezogen in eine Stimmung. Aber von da an ist mir nicht mehr so recht das einzelne zum Bewußtsein gekommen; ich habe vergeblich herauszubringen gesucht, was für ein geistiger Habitus der Verfasser sein muß, der diese Frage aufwirft .... Damit ist die Zeit vorübergegangen. — (Wie hieß der Satz:



Das Christentum besteht darin ....?) Daß jemand Jesu Freund ist. (Wurde bei dem Wort Freund ein bestimmtes Gefühl rege?) Ich habe mich an dem Wortklang gefreut, er war mir ein gewisses Labsal; aber nicht bloß das, die Konkretheit dieses Wortes gegenüber den vorausgehenden abstrakten Ausführungen hat mich wohltuend berührt. An einen einzelnen Menschen habe ich nicht gedacht, aber dunkel kam mir der Satz in Erinnerung: Abraham war Gottes Freund. Erinnerung an eine Predigt darüber.

(2) Die Wiederholung des Wortes Freund fällt mir erst jetzt auf, sie hat entschieden den Eindruck des Gedankens verstärkt, auch das Wort Freund selbst tiefer eingeprägt.

Vp. C (Wie hieß der Satz: Das Christentum besteht darin ...?) Christ sein heißt, daß wir Christi Freunde und .... sind (die andere Hälfte kann Vp. nicht mehr referieren). (Gefühle bei Freund?) Da ist bei mir die Stelle aus Sueton angeklungen: idem velle, idem nolle vera amicitia; ich habe das so mit Jesus in Verbindung gebracht, daß mein Christentum darin besteht, das zu lieben, was Jesus geliebt hat, und das zu verabscheuen, was er verabscheut hat.

Vp. P (Wie hieß der Satz: das Christentum besteht darin ....?) D. Chr. b. d., daß Jesus unser Freund ist. Ich habe mich gleich besonnen, ob nicht noch etwas anderes dazu gehört.

Vp. Q Ich hatte Freude an dem Gedanken an die Einfachheit des Christentums. Kommt nicht auch der Ausdruck vor: Jesus als Freund? Das wurde wohltuend empfunden; ich sah ihn dabei herumgehen unter Kranken .... (Was erscheint als der Hauptgedanke in dem Abschnitt?) Die Einfachheit des Christentums und die Freundlichkeit Jesu. (Wie hieß der Satz: Das Christentum besteht darin ....?) Ich weiß nicht mehr, so sehr mir der Satz gefallen hat. Von Jesus ist nichts darin vorgekommen.

VI 2, Vp. B Der ganze Gedanke war mir zu bekannt, als daß er ein besonderes Gefühl hätte auslösen können, bloß der Ausdruck: Wille Gottes hat ein Wertgefühl ausgelöst. (Vorstellungen bei den Bildern am Schluß?) Dunkle Erinnerung an das Meer, auf der Höhe zwischen A. und L. aber nur allgemeine Vorstellung. Dann kam die Luft, da sah ich einen Kasten aus Papier, worin sich die Luft fängt .... (Angewendet?) Gar nicht, es hat nur abgelenkt, ich habe den Gedanken völlig verloren.

Vp. C Mit großem Mißbehagen habe ich die sämtlichen Bilder angehört, die mir das Verständnis nur erschwert, statt erleichtert haben. »Uferlos« hat mir besonders mißfallen. (Vorstellung?) Nein. (Zusammenhang hergestellt?) Nein, es war nur ein Problem da; ich dachte mir, das wird auch dem Gedanken nach falsch sein. Bei »Luft« irgend etwas als Vorstellung gegenwärtig, was platzen will, das war nur durch den unangenehmen Wortklang hervorgerufen. (Anwendung?) Nein.

Vp. P Befreiendes Gefühl bei dem Gedanken, daß Christus das Christentum zu etwas sehr Einfachem gemacht hat. Haben die Bilder am Schluß gefallen?) O ja, sehr; ich hatte eine ganz bestimmte Vorstellung, wie das Meer sich ausnimmt von dem Königsstuhl auf Rügen. Die Endlosigkeit ist dabei stark zum Bewußtsein gekommen. (Zusammenhang hergestellt?) Nur ganz schwach! Das Bild hatte die ganze Aufmerksamkeit verschoben. Ganz dunkel mitgeklungen die Uebertragung auf die Sache. Das lag daran, daß ich von dem Anblick des Meeres ganz überwältigt war. (Vorstellung bei dem andern Bild?) Ich dachte an unsere Physikstunde, wo wir hörten, wo ein Körper ist, kann nicht ein

anderer Körper sein .... Vorstellung von dem Zimmer mit Holzstühlen und -Schränken, dachte, wie da nun überall die Luft hineindringt.

Vp. Q (Haben die Bilder am Schluß gefallen?) Ja, das erste, das zweite nicht; namentlich das zweite hat sehr stark die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen, weil ich nichts damit anfangen konnte. .... Es ist jenes wundervolle Gefühl der Ruhe über mich gekommen, das ich hatte, als ich zum erstenmal die See sah. Zweites Bild wurde auch nicht angewendet. — Ich habe mich überhaupt am Schluß mehr mit den Bildern als mit dem religiösen Gedanken beschäftigt.

VI 3, Vp. B Es hat mir wohlgetan, daß es mit dem Wort »Gott« angegangen ist; das Wort hat einen vollen Gehalt von Wertgefühlen mit sich gebracht. Das Rotglühen der Sonne wurde sinnlich ausgemalt, ganz genau lokalisiert, von L. aus gesehen; aber ich habe das Ungenügen des Bildes gegenüber dem bereits viel mächtigeren allgemeinen und erhebenden Gedanken stark empfunden. Am Anfang die Tersteegenschen Worte sind mir als rhythmisch schön erschienen.

Vp. C (Vorstellungen?) Zunächst die Engel mit den Harfen; sofort waren die Harfen in Krüge verwandelt, weil mir Richters Erntebild einfiel .... »ich komme mir so klein vor« — das habe ich körperlich gesehen, sah einen Zwerg .... (Wie wurde das Bild von der Abendsonne aufgenommen?) Das habe ich ganz überhört; ich hatte zu lange mit dem Anfang zu tun; der hat mir alles verdorben, weil alles darnach abfiel. (Akustische Vorstellung?) Ich habe die Stille gespürt ....

(Hat irgend etwas gestört?) Wie ich den kleinen Menschen sah, habe ich mich geniert, daß mir ein solches Bild kommen kann; auch die Engel mit den Krügen, das war eben ein Bild, ist bald vorübergegangen ....

Vp. N Der Anfang »Gott ist gegenwärtig« hat eine Rolle gespielt; aber ich habe den Eindruck, daß die Vorstellung [1]) Gott in den Hintergrund gedrängt worden ist durch die vielen Bilder.

Vp. O Ich weiß nicht mehr, in welchem Zusammenhange das Wort »Gott« vorgekommen ist, aber es hat ein Gefühl der absoluten Ruhe mit sich gebracht.

Vp. P Ich hatte die Vorstellung, wie ich auf der Höhe bei W. stehe und in die weite Welt hinausschaue ....; bei der Betrachtung der Abendröte hatte ich ein Gefühl der Ruhe und des Friedens.

Vp. Q (Vorstellungen?) Zunächst eine visuelle: Ich sah in einer Kirche die Liednummer 242 [2]) angesteckt und hatte dabei den Wortklang: Gott ist gegenwärtig .... Ich hatte auch eine Harfe, und es fällt mir jetzt auf, daß ich mich gar nicht daran gestoßen habe, daß ich nicht Harfe spielen kann, meine ganze Aufmerksamkeit war gerichtet auf die Weihe, die auf dem Ganzen lag.

VI 4, Vp. B (Vorstellungen?) Meines Wissens nicht, ich hatte zu viel mit der bloßen Aufnahme zu tun. (Hat die Stelle gefallen?) Nein (wird von Vp. begründet)..... (Ist bei irgendeiner Stelle das Wort Gott eingefallen?) Bei dem Wort Gesetz, allerdings nicht das Wort, aber der Begriff und damit diese ganze Welt; ein gewisses Gottesgefühl, das Wort Gesetz hat ein Sicherheitsgefühl ausgelöst.

2) Jetzt hat mir das Ding viel besser gefallen; ich fühle mich viel

1) Soll heißen: Gedanke an Gott, weil die Vp. vorher ausdrücklich jede Vorstellung von Gott in Abrede gestellt hatte.

2) Nr. dieses Liedes im bayr. Gesangbuch.



verwandter. (Ich nannte auch den Namen des Verfassers: Emerson.) Möglich, daß der Name E. die Sache mir vertrauter gemacht hat, ich weiß, in welche geistige Welt das Ding gehört.

Vp. C (Gefallen?) Der Abschnitt hat den stärksten Widerspruch hervorgerufen, ganz schändlich! Ist es wert, daß man aufpaßt? Ganz zuletzt Gefühl: vielleicht ist es doch etwas Besseres! — (Vorstellungen?) Bei »Arbeit« habe ich einen Arbeitenden gesehen, etwa einen Pflüger, ich meine, ich habe auch ein Pferd gesehen; dann kam der Gedanke: Nein, ich brauche Gott bei meiner Arbeit, und damit war dieses Bild sofort verschwunden. Sonst habe ich mich nur geärgert, daß keine Bilder vorkamen.

2) Auch jetzt war es noch kein wirklicher Genuß; aber mein Gefühl vorhin, daß ich dem Mann vielleicht unrecht tue, das ist jetzt bestätigt.

Vp. P Nur eine einzige Vorstellung: bei »Einsamkeit im Weltall« sah ich die Erdkugel mit einem weißen Fleck darauf: das war der Platz, wo der Mensch hingehört.

Vp. Q Ich sah zunächst eine Kirche aus Backsteinen, ganz »neu«, bis die verschwinden mußte, weil ich merkte, daß etwas ganz anderes gemeint ist. Bei »heimsenden in die Einsamkeit« habe ich einen bestimmten Waldplatz gesehen, wo ich neulich ganz einsam war. Das hat ein gewisses Gefühl der Feierlichkeit erzeugt. Die Stimmung dadurch verändert. Dann habe ich versucht, nach den Sachen zu haschen, die da an dem geistigen Auge vorüberzogen; aber es ist mir nicht geglückt, irgend etwas hereinzunehmen.

VI 5, Vp. B Ich habe die ganze Sache zunächst mehr intellektuell aufgefaßt. . . . Ich sah eine ehrfurchtgebietende Gestalt über dem Wasser schwebend, Faltenwurf. Da erschien eine große Hand; beides hat mich ziemlich gestört. Aber es war immer noch eine feierliche Stimmung, eine majestätische Situation. Da auf einmal ein (sic!) offenes Grab, und da war alles verdorben.

Vp. P Eisenbahnbrücke bei R. vorgestellt; die sehe ich auch sonst immer, wenn von Unglücksfällen die Rede ist. Gott vorgestellt, wie die alten Künstler ihn oft gemacht haben: mit langem Gewand und langem Bart. Dann bei »wir fühlten ihn« habe ich mir gedacht (vorgestellt?) ein Kind, das im Weinen ist und schluchzt, wie da der Vater über den Kopf des Kindes hinstreicht; es lag etwas Tröstendes darin.

Vp. Q Ich sah eine bestimmte Eisenbahnbrücke bei E., sah auch in der Richtung nach E. hin einen Zug fahren. Ich sah auch einen bestimmten Bahnwärter; ich suchte nach einem bestimmten Gesicht, das ich mir aber nicht genau vorstellen konnte, während mir der Name sofort einfiel . . . . Gott konnte ich mir nicht vorstellen, weil das andere Bild viel zu mächtig war.

VI 6, Vp. B Bei dem Wort »Gott« lediglich eine starke Wortempfindung. Ich war fast überrascht, daß dies Wort in dieser Umgebung (der ganze Satz hat der Vp. in hohem Grade mißfallen) vorkam. Ich hatte übrigens einen Eindruck von einer sitzenden, gewandeten Figur, von der nur der Rumpf, ohne Kopf und Hals zu sehen war; hintennach würde ich sagen, daß es vielleicht durch den Moses von Michelangelo beeinflußt war. Nur der Wortklang Gott, nicht aber die Vorstellung hat ein feierliches Gefühl ausgelöst; ich spürte, daß das ganze Erlebnis in keinem Zusammenhang stand mit dem, was hier von Gott ausgesagt war.

Vp. C (Vorstellungen?) Das Bild hat so ausgesehen, daß ich nach



einem Vorwurf in der Kunst gesucht habe.... Ueber dieses Suchen bin ich nicht hinausgekommen, war dadurch etwas desorientiert. Ich suchte auch Gott auf dem Bild, dachte etwa an Michelangelo....

Vp. P Versucht unter »Braut« ein weibliches Wesen vorzustellen, aber ich sah nur das weiße Kleid.

Vp. Q Das Ganze wurde ohne weiteres in die Gegend von L. hineingeschoben, weil ich diese einmal in Frühlingspracht gesehen habe. Bei Braut an unseren Hochzeitstag gedacht und vorgestellt, wie wir nach dem Essen im Saal einander gegenüberstanden; ich habe vergeblich verversucht, dies Bild mit dem Uebrigen zusammenzubringen. Da sah ich das alte Bild in unserer Kirche, Gott als alter Mann mit weißem Bart, mit der dreifachen Krone auf dem Kopf und mit leidvollem Gesicht....

VII 1, Vp. B Ich hatte eine ganz allgemeine Raumvorstellung, aber kaum faßbar.... Aber der Gedanke: aus der Tiefe zur Höhe streben hat bei mir Resonanz gehabt. Allgemeine Erinnerung an sittliches Streben, ich habe mich mit diesem Streben identifiziert. Nachträglich kommt zum Bewußtsein, daß auch der Choral »Aus tiefer Not....« angeklungen ist.... Ich muß noch bemerken, daß mich das Wort »schreien« sehr unsympathisch berührt hat. — Gewisser Eindruck der großen Ueberlegenheit Gottes; das ist mir jedesmal sehr wertvoll.

Vp. C Vor allem eine musikalische Reminiszenz [1]) an den Choral »Aus tiefer Not«; zugleich ein deutliches Bild: ein Abgrund mit einer steilen Wand, es war etwas felsig, etwa gelb, ziemlich glatt. Oben war eine gewundene Linie; unten war es schwarz, oben war es hell. Das Bild wurde selbstverständlich symbolisch aufgefaßt, bloß als Sehnsucht, nicht als Bußstimmung verstanden. Sobald »Herr« gesagt wurde, ging es mir durch den Sinn: das wird natürlich wieder auf Christus gedeutet.

Vp. P Bei »Höhe« vorgestellt ein Berg in der Nähe von W., wo ich oft war; oben sah ich den blauen Himmel. Das Bild wurde gar nicht angewendet.

Vp. Q Lebhafte Erinnerung an eine bestimmte Zeit meines Lebens, wo ich in besonderer nervöser Aufregung war.

Vp. S Meine visuelle Vorstellung war ohne alle Deutlichkeit; hohe Berge, ich selbst als objektiver Zuschauer dabei, ohne räumlich lokalisiert zu sein. Die Umrisse gaben eine Linie nach oben, der symbolische Charakter dieser Linie ist mir zum Bewußtsein gekommen. Dann noch ausgesprochene Bewegungsvorstellung, zugleich vages Gefühl: dieses Gefühl Gott gegenüber kenne ich auch.

Vp. T Ich habe gesehen, wie aus der Tiefe in mir heraus sich Hände bittend emporstrecken; ich habe Hände gesehen. (War während des Bildes dessen Bedeutung bewußt?) Ja selbstverständlich, die erhobenen Hände waren ein Symbol für das Sehnen nach Gott.

Vp. U .... Nachher sah ich ganz unklar die Bäume da draußen; von da ab blieb eine Richtungsvorstellung von irgendeinem Punkt da unten aus. (Wodurch war dieses Bild ausgelöst?) Es kommt doch der Gedanke vor: Gott zuzustreben. Das war es.

Vp. V (Vorstellungen?) Nur Worte, ich habe die Worte sogar wiederholt beim Ueberlegen; aber gar keine Vorstellung, nur Worte. Der Gedanke, daß nur der sich retten darf, der darnach strebt, auf solche Höhe zu kommen, war mir angenehm. Die Worte Höhe und Tiefe waren etwas mehr betont als das Uebrige.

---

1) Einfluß der Konstellation? Vp. C kam eben aus einem Konzert.



Vp. Y Das »Schreien« hat sich so unangenehm aufgedrängt, daß es mich gehindert hat, das andere ganz aufzufassen; ich hatte fast eine akustische Vorstellung davon, wie einer so recht unflätig heraufbrüllt.

VII 2, Vp. C Die Anwendung war außerordentlich kräftig, gerade weil es so trivial anging. Ganz lebhaft ist mir das Leben als ein Blatt Papier vor Augen gestanden, mit dem Gedanken: Was geschrieben ist, ist geschrieben. Die Wirkung war sehr stark.

Vp. D Der einleitende Satz rief ein starkes Unbehagen hervor; das Störende des ersten Satzes hat es mir schwer gemacht, mich in den zweiten hineinzufinden. Und doch hatte ich das vollständig Richtige des Vergleichs anerkannt. Ich habe mich beeilt, von dem unerquicklichen Bild weg zu kommen zu dem, was damit gesagt sein soll. Noch vor der eigentlichen Erläuterung hatte ich gemerkt, worauf das Ganze hinausging.

Vp. H In gar keiner Weise religiös angewendet; ich bin am Diarium hängen geblieben.

Vp. P Ich habe die Sache von Anfang an durchschaut, aber nicht im einzelnen durchgedacht. Bei »Meister« hatte ich das Bild von einem Mann mit Bart, er hatte die Züge von Albrecht Dürer, das kam nur durch den Wortklang »Meister«; ich empfand es als schwer, das Bild auf Gott zu übertragen, und bin an dem Wort hängen geblieben.

Vp. Q (Vorstellung?) Ja, ein Schulzimmer.... Das Blätterzerreißen habe ich akustisch gehört. (Vp.: Das kommt vielleicht daher, daß mir dieses Geräusch immer durch Mark und Bein gegangen ist). Später eine Art Lebensbuch, und zwar im Himmel lokalisiert, aber von Gott nichts gesehen.... Zuerst hat der Satz einen erheiternden Eindruck gemacht, bis die Anwendung kam; das hat mich vollständig ernst gestimmt, so daß auch das erste nicht mehr störte.

Vp. S (Vorstellungen?) Visuelles Bild: ein Buch liegt vor, so eine Art Hauptbuch, aufgeschlagen, in schräger Lage wie auf einem Lesepult. Dabei kam mir der Gedanke, daß dieses Buch Gott vorliegt, aber ich habe niemand gesehen, der in das Buch hineingesehen hätte. Ich hatte das Gefühl, da muß man vorsichtig sein bei einer solchen Sache, die gleich ins Reine geschrieben wird. Diese Anwendung war ganz unwillkürlich da. (Hat die Stelle am Schluß (von dem großen Meister) diese Anwendung erleichtert oder verstärkt?) Nein.

Vp. T (Wurde der Gedanke auf das eigene Ich bezogen?) Ja, sehr lebhaft. Gefühl: Ach ja, das ist wahr. Dieses Gefühl der Beschämung ist durch den Ausdruck »Meister« noch lebendiger geworden. (Ist dabei das Wort Gott eingefallen?) Möglich, daß ich es innerlich gesprochen habe; jedenfalls ist der Meister sofort im Zusammenhang mit Gott gestanden.

Vp. U Ich habe ein Buch gesehen, das lag aufgeschlagen auf einer Schulbank. Davor stand eine Persönlichkeit, der »Meister«, er sah aus wie ein Zimmermann etwa; ganz im Hintergrund des Bewußtseins kam der Gedanke, daß das Gott sein solle. (Hat etwas gestört?) Das Schulzimmer! Es war ein Milieu geschaffen, zu dem der zweite Teil absolut nicht passen wollte.

Es war zunächst eine gewisse Enttäuschung vorhanden: da ist ja gar nichts Religiöses; ich hatte das Bewußtsein, es muß doch noch kommen, dann als es da war, war ich wieder enttäuscht: Das paßt ja nicht zusammen.

Vp. W Ich meinte, damit (»zustande war«) ist es zu Ende; ich war unangenehm überrascht, daß überhaupt noch etwas kam.

Vp. Y (Beschreibt zunächst eine sehr detailreiche Vorstellung von

dem Schulzimmer ....) Bei dem zweiten Teil ist Ruhe eingetreten, das wurde angenehm empfunden.

Vp. Z Ich habe am Anfang gedacht, das ist einmal etwas rein Sachliches; aber dann ist mir zum Bewußtsein gekommen: Da steckt noch etwas dahinter. Aber mehr ist nicht zum Bewußtsein gekommen. Ich dachte an das Gefühl, das man hatte, wenn man in der Schule einen Aufsatz ablieferte, einerseits Erleichterung, andererseits Unbehagen.

VII 3, Vp. C (Haben die Worte »Unendlichkeit«, »ewig«, »Unsterblichkeit« bestimmte Gefühle wachgerufen?) Nein, der Satz war mir so bekannt, daß es mir keinen besonderen Eindruck machte. Ich spürte einen gewissen Aerger darüber, daß der Satz so ganz unanschaulich war; geradezu ein gewaltsames Streben, ein Bild zu sehen. Durch die Unanschaulichkeit hat sich mir schließlich ein Bild aufgedrängt: eine blaßgelbe Ellipse mit einem dunklen Körper darin.

Vp. D Ich habe krampfhaft nach bildlichen Vorstellungen gesucht ... Der Satz selbst hat mich äußerst sympathisch berührt, vor allem, weil mir die Vereinbarkeit von Diesseits und Jenseits klar geworden ist.

Vp. J Ich habe mich geärgert, daß mir nicht gleich eingefallen ist, von wem das Wort stammt. — Ein Gefühl der Erhabenheit hat sich besonders an »ewig« angeschlossen.

Vp. P (Haben die Worte »Unendlichkeit« etc. ein bestimmtes Gefühl wachgerufen?) Nein, gar nicht. — Ich habe auch den ganzen Gedanken nicht erfassen können.

Vp. Q Ich habe versucht, das »mitten in der Endlichkeit« zu lokalisieren, auf dieser Erde. Die Erde wurde visuell vorgestellt; von einem höheren Standpunkt aus gesehen, sonnenbeglänzt .... Ich habe an das Lied gedacht: »Ewigkeit in die Zeit, leuchte hell herein« .... Die Worte waren nicht gegenwärtig, aber diese Erinnerung war ausschlaggebend.

Vp. V (Gefühl bei den Wörtern ....?) »Endlichkeit« — dabei dachte ich, das ist ein theologisches Wort, etwas abfällig betont. Etwas unbefriedigt, weil ich mit diesen Wörtern nichts anfangen kann.

VII 4, Vp. B Bei Lichtes erschien eine nicht genau umgrenzte Lichtgarbe, die von rechts oben kam und in Form eines Dreiecks das Feld in Anspruch nahm. (Gefühlsbetont?) Sehr angenehm war das Gefühl der Reinheit; es war eine farblose Reinheit. Ich hatte zugleich »Reinheit« unter dem Bild des weißen Lichtes .... Ich muß noch nachtragen, daß mir die Unanschaulichkeit des Bildes »Knie beugen« (sic!) stark zum Bewußtsein gekommen ist; und wie soll man seine Knie vor dem Licht beugen?

Vp. D (Wie wurde die Anrede aufgenommen?) Vorstellung einer ungeheuren Lichtmenge, aber ich war nicht geblendet. (Gefühl?) Wonniges Gefühl angesichts dieses Lichtmeeres; an Gott habe ich dabei gar nicht gedacht. Ich bin vollkommen bei dem Anfang stehen geblieben; habe mit Widerwillen versucht, mich in das Folgende hineinzufinden.

Vp. H Ich sah ein Herz, wie man es beim Metzger sieht, in der Luft hängend; da hat es eine Verbeugung gemacht.

Vp. Q Ich habe mich selber als Redenden gefühlt.

Vp. T Bei »Vater des Lichtes« ist mir unbewußt eine Erinnerung lebendig geworden an einen Roman von Karl Mai, wo der Häuptling heißt: der Vater des Todes; das hat mich etwas gestört. — Das Ganze muß ungefähr den Sinn gehabt haben: Ich beuge mich unter dich, damit du mich aufrichtest.

Vp. U (Vorstellungen bei der Anrede?) Ich sah in einer mir be-

kannten Kirche einen Geistlichen am Altare stehen. Alles in bestimmter Perspektive gesehen. Die Sonne schien ziemlich hell herein; ich vermute, daß das letztere durch das Wort »Licht« angeregt war.

VII 5, Vp. B Nur allgemeine Raumvorstellung; Luftraum, wo links unten etwas ist, aber ich kann das nicht beschreiben. Das Aufsteigen ist rechts in die Höhe gegangen. Schwaches Gefühl der Befriedigung bei dem Gedanken an ein edles Streben. »Am Herzen des Vaters ruhen« unangenehmes Gefühl, weil »Gott« für mich einen solchen Inhalt hat, daß das Bild »an seinem Herzen ruhen« sich nicht schickt.

2) Aufgefallen, daß eine Reihe von Ausdrücken anders ist, als ich sie in Erinnerung hatte.... Am Schluß erfreut, daß es gar nicht heißt »ruhen«, sondern »komm zu dir selbst«, das ist entschieden sympathischer. Das Ganze hat mir jetzt besser gefallen.

Vp. C (Vorstellungen?) Bei »aufschwingen« habe ich einen grossen Vogel gesehen, ich kann ihn nicht weiter beschreiben; starker Flügelschlag. Er ist hinauf geflogen zu der Höhe, die war zunächst unbestimmt; aber wie das Wort »heilig« gesprochen wurde, stand oben ein Tempel, ohne Säulen, ein großes weißes Haus. — Bei »hinunterschauen....« sah ich ganz deutlich ein Tal der Fränkischen Schweiz.... Noch einmal kam ein Bild bei »am Herzen des Vaters«: der verlorene Sohn von Meunier. Es war nicht so deutlich, aber im großen und ganzen.

(Gefühle?) Ja, sehr stark bei dem Aufschweben. Ich habe mich in diesen Vogel hineingedacht; er war ein Symbol meiner Seele. Auch bei dem Herunterschauen hatte ich ein sehr angenehmes Gefühl; zuletzt eine mehr ästhetische Freude an dem Kunstwerk von Meunier.

2) Der Schluß hat auf mich ganz neu gewirkt; viel eindrucksvoller .... Ich habe dich im Verdacht, daß du etwas anderes vorgelesen hast. Das Heiligtum ist überhaupt nicht mehr vorgekommen.... Dann ist noch etwas gekommen, eine sehr schöne Stelle, die ich das erstemal nicht gehört hatte; aber ich habe sie auch jetzt nicht gemerkt.

Vp. D (Vorstellungen?) Ich habe mich da hinein versetzt gefühlt, wie ich auf alles herunterschaue..... Das Herunterschauen war ein Genuß. Ich wollte noch betonen, daß das »Ruhen am Herzen des Vaters gar keine Vorstellung, aber ein sehr angenehmes Gefühl hervorgerufen hat. Ich habe nur den Gedanken herausgenommen, der hat ein so angenehmes Gefühl ausgelöst.

2) Das Herabsehen war nicht mehr so angenehm; ich habe zu sehr zugleich die Aufgabe gefühlt, weniger einen Genuß.

Vp. S Ich hatte eine visuelle Vorstellung von einer Bewegung aus der Tiefe einen Berghang hinauf. Es war etwa die Bewegung eines schreitenden Menschen, aber dieser war gar nicht näher bestimmt. Der Steigende hatte gewisse Beziehungen nach rückwärts, veranlaßt durch »hinter sich lassen«. Visuell war eigentlich nur die aufwärts schreitende Gestalt; und das ist eigentlich schon zu bestimmt. (War diese Vorstellung mit dem Gedanken an den Sinn verbunden?) Beides war sehr eng miteinander verschlungen. Alles Gedankliche in dem Satz erhielt eine modifizierende Beziehung zu der Gestalt. Die gedanklichen Veränderungen brachten auch Veränderungen hervor an der Gestalt und der Art, wie sie sich bewegte. Aber das ist sehr ungenügend ausgedrückt. (Hat das Bild irgendwie zu der Klarheit des Gedankens beigetragen?) Nein, aber durch das bewegte Moment war es ziemlich geeignet, die Veränderungen des Gedankens zu ertragen und in sich darzustellen. Es hat dem Gedanken jederzeit sehr schön nachgegeben.

Vp. T Außerordentlich starker Willensimpuls bei den Worten: Rei-

nige dich, heilige dich .... Gefühl: Du bist es nicht .... Am Schluß habe ich meinen Vater gesehen; ein bischen etwas visuell vorgestellt, aber eigentlich weniger ihn gesehen als an ihn gedacht. Dabei hatte ich das Gefühl herzlichen Vertrauens, das ich hatte, wenn ich mich an ihn lehnte.

2) Den Schlußsatz habe ich erst jetzt rein religiös gefaßt, erst jetzt habe ich beides (offenbar Bild und Sache) zusammengenommen. Ein Bild (soll heißen Vorstellung) ist mir diesmal nicht mehr eingefallen.

Vp. W Der Sinn des 1. Teils hat mir gut gefallen.

2) Es ist mir aufgefallen, daß der Schluß anders hieß.

Vp. X Vorstellung in die Höhe zu fliegen; dabei hatte ich das Gefühl der Freiheit, des Losringens, sehr angenehm. Sonst kein Gefühl angeklungen.

VII 6, Vp. C (Vorstellungen?) Ich habe einen Brunnen gesehen mit einem Schöpfeimer (Schöpfer!); die zweite Vorstellung war ein Mann, der zu einer Art Pythia gekommen ist .... Ich habe sofort gemerkt, daß das falsch war; auch bei der Pythia hatte ich ein Gefühl, daß es anders gemeint war; ich wußte, mein Bild ist eingestimmt auf die Frage an die Zukunft, während es sich um die Vergangenheit handelt .... Aber das ist erst nachträglich ganz klar geworden.

Vp T .... Erinnerung an eigenes Leben; habe nämlich an Todesfälle gedacht; ich weiß nicht, welche ich gemeint habe; einzelne Fälle sind mir nicht zum Bewußtsein gekommen. Aber die Stimmung war da ... Ich habe den Satz als vollkommen mit meiner Erfahrung übereinstimmend aufgenommen, nämlich: der Tod spielt eine große Rolle darin.

VII 7, Vp. B Die Zusammenstellung »ewige Quelle« war mir unangenehm; das Wort ewig hat mich in abstrakte Regionen geführt, so daß ich Quelle nicht recht anzuschließen vermochte. (Ist Gott vorgekommen?) Nein, aber das Wort göttlich, und das hat wie immer einen gewissen Aufschwung hervorgerufen.

Vp. C (Vorstellungen?) Sehr lebhafte Vorstellung einer Quelle .... (Angewendet?) Nein, gar nicht. (Kam das Wort Gott vor?) Nein, auch nicht eingefallen.

Vp. H Ich habe bei »ewige Quelle« an das Buch von Johannes Müller »Quellen des Lebens« gedacht und deutlich den dunkelgrünen Einband gesehen. Bei Kräfte mußte ich an ein Mineralwasserbad denken. (Irgend etwas religiös gewendet?) Nein, gar nichts.

Vp. S Nur Tendenz zur Vorstellung .... Das Bild stellte sich als nicht geeignet heraus. Das Verstehen war mit dem Verschwinden des Bildes gegeben, dadurch kam der Gedanke zu seinem Recht. Das Bild war dann abgetan und war doch als etwas irgendwie noch Mitgehendes noch vorhanden.

Vp. U Bei »Quelle« sah ich ein Element von einem Q, dazu fließendes Wasser, zu einem eigentümlichen Ganzen verbunden. Ich fand den Uebergang (zur Sache) nicht sehr angenehm; das paßt nicht zusammen.

Vp. V Ich kann mit solchen Sachen nichts anfangen. Ich kam nicht weiter. Vorstellungen nicht vorhanden; auch »Quelle« sofort ganz abstrakt aufgefaßt. Ein Gedanke wurde aus dem Satz nicht herausgelesen.



II. Die Ergebnisse.

Die Verarbeitung dieser Aussagen hat als leitenden Gesichtspunkt die Frage: Wie werden Sätze und Satzgruppen religiösen Inhalts aufgenommen? In dieser Fragestellung ist ebensosehr ein sprachpsychologisches wie ein religionspsychologisches Interesse in dem oben dargelegten Sinn enthalten.

Freilich können und wollen die vorliegenden Versuche gar nicht den Anspruch erheben, die Arbeit der allgemeinen Sprachpsychologie mit neuen Ergebnissen zu bereichern; nur einige Beobachtungen werden aus dem Grunde bemerkenswert sein, weil sie eine Bestätigung für jüngere, noch nicht allgemein anerkannte Resultate bieten. Nur in einer speziellen Frage, der Frage nach der psychologischen Bedeutung der Bildersprache, die noch wenig untersucht ist, seit die Sprachpsychologie ihre entscheidenden Wandlungen durchgemacht hat, scheinen mir diese Protokolle einige selbständige Bedeutung zu besitzen. Die Protokollaussagen werden Anlaß bieten auch in einem etwas weiteren Umfang darauf hinzuweisen, welche Bedeutung die Sprachpsychologie und ihre neueren Ergebnisse für die Religionspsychologie einerseits, für die Praxis der religiösen Wirksamkeit andererseits besitzen. Es liegt in der Natur der Dinge, daß hier manchmal mehr Fragen aufzuwerfen als Antworten mitzuteilen sein werden.

In dieser doppelten Beziehung zur Sprachpsychologie wollen also die nachfolgenden Untersuchungen stehen, vieles nehmend zur Befruchtung der Religionspsychologie, und vielleicht einiges selbst gebend.

Wenn daneben von einer »religionspsychologischen« Verarbeitung die Rede sein darf, so muß von vornherein klargestellt werden, in welchem Sinn dies gemeint ist. Es soll nicht etwa der Versuch gemacht werden, aus der Fülle berichteter Erlebnisse diejenigen auszusondern und näher zu beschreiben, die ein Recht darauf haben, als »religiös« bezeichnet zu werden. Sondern der Begriff »religionspsychologisch« soll eine rein inhaltliche Bestimmtheit tragen und soll eine Erörterung aller derjenigen psychischen Phänomene einschließen, die irgend etwas mit einem religiösen Inhalt, einem Wort, einer Vorstellung, einem Gedanken, die man üblicherweise als religiös bezeichnet, zu tun haben. Wir werden daher in einem besonderen Abschnitt alle Aussagen über »religiöse Eindrücke« zu untersuchen haben, d. h. über alle stärkeren oder lebhafteren Erlebnisse, die sich an ein religiöses Wort, einen religiösen Gedanken oder dergl. anschließen.

Die ganze Verarbeitung wird sich also in drei Hauptteile gliedern;



in einem ersten Teil werden ohne systematische Ordnung einige sprachpsychologische Beobachtungen und ihre Bedeutung für die Theorie und Praxis der Religion zur Sprache kommen. Sodann wird die Bildersprache, speziell die religiöse Bildersprache, eingehend untersucht werden. Der letzte und religionspsychologisch wichtigste Teil soll den Formen der religiösen Eindrücke gewidmet sein [1]).

I. Teil.

Einige sprachpsychologische Beobachtungen.

1. Den Vp. war gelegentlich die Frage vorgelegt worden, ob sie sich bei der Aufnahme der vorgelesenen Sätze durch irgend etwas gestört gefühlt hätten. Die Berichte hierüber sind mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen, weil der Begriff der Störung nicht vollkommen eindeutig gemacht wurde. Zwar wurde wiederholt die Frage dahin näher bestimmt, daß die Vp. angeben sollten, durch welche Umstände sie an der normalen, ungestörten Aufnahme der dargebotenen Sätze gehindert oder beeinträchtigt worden seien; und offenbar haben die Vp. meistens die Frage in diesem Sinn verstanden und beantwortet. Aber ich muß es für möglich halten, daß einige Aussagen über »Störung« rein im ästhetischen Sinn ein Urteil des Mißfallens ausdrücken wollen, ohne daß gleichzeitig eine wirkliche Beeinträchtigung des Aufnahmeerlebnisses vorlag. — Ein anderer Einwand wiegt weniger schwer. Es läßt sich nicht vermeiden, daß bei solchen Störungen Zufälligkeiten der individuellen Disposition eine gewisse Rolle spielen; auch ist anzunehmen, daß die Situation des Experiments das Gefühl der Störung besonders leicht aufkommen läßt, und daß die Zuhörer religiöser Rede unter normalen Verhältnissen im allgemeinen sich nicht so leicht stören lassen. Dieser Umstand würde nur dann den Wert der Aussagen in Frage stellen, wenn gezählt werden sollte, wie oft relativ eine Störung eingetreten ist; aber wenn wir an die Protokolle nur mit der — allein erlaubten — Frage herantreten, welche Momente überhaupt als störend in Betracht kommen können, so werden wir ein zutreffendes Bild der Wirklichkeit von ihnen er-

1) Der zweite Teil, in geringerem Grade auch die beiden anderen, werden sich unvermeidlicherweise in manchen Punkten mit meiner Abhandlung: »Zur Psychologie und Statistik der Metaphern« (Würzburger Dissertation 1913, auch erschienen im Archiv f. d. ges. Psych. Bd. XXXI, S. 1 ff.) berühren und ich bitte für manche Einzelheiten hierauf verweisen zu dürfen.

warten dürfen, auch darin, wenn sie die Zufälligkeit und Unberechenbarkeit der Störungen widerspiegeln.

Es lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, die man etwas schematisch als objektive und subjektive Störungen bezeichnen könnte.

a) Einerseits können Bestandteile der vorgelesenen Sätze als solche störend wirken, seien es formale Redeteile (einzelne Laute oder Lautkomplexe) oder inhaltliche Momente (die ausgesprochenen Gedanken selbst, die verwendeten Vergleiche oder dgl.).

Die außerordentliche Empfindlichkeit für die Klangwirkung bestimmter Lautverbindungen, die sich bei Vp. B zeigte, repräsentiert sicher einen ganz extremen und höchst seltenen Fall; VII 4: »Die zwei e von ‚lehre' haben das ganze Bild von dem Licht ausgelöscht«; VII 5: »Das ganze Bild ist verschwunden als die ewigen ei kamen (reinige dich, heilige dich) — das hat mir einen höchst unangenehmen Eindruck gemacht«[1]). — Aehnlich ist es, wenn ein Wortklang wegen der dadurch geweckten Assoziationen unangenehm und störend wirkt; VII 6: »Schöpfer hat mich an pfui erinnert, sehr gestört«; VI 6: »Grenze grenzt — hat mich an Grunzen erinnert.« Wie gesagt, es ist kein Zufall, daß alle diese Aussagen von Vp. B stammen und daß bei anderen Vp. kaum Analoges sich findet; begreiflich, daß gerade Vp B auch öfters von der angenehmen Wirkung eines Wortklangs berichten kann: VII 5: »heilige Höhe ist mir angenehm gewesen wegen der zwei h«; vgl. VI 1 (Freund); einigemal wird auch der Rhythmus als wohltuend erwähnt: IV 3; VI 3; auch I 2 A[2]).

Während es sich hier um eine individuelle Eigentümlichkeit zu handeln scheint, haben sich mehrere Vp. durch einzelne Wörter gestört gefühlt. Ueber »schreien« (VII 1) beklagen sich B Y; vgl. VII 5 U: »Das Wort heischen hat mich zu sehr in Anspruch genommen.«

---

1) Beides übrigens ein Beweis, daß es sich nicht nur um »ästhetische« Störung handelt.

2) Weil sonst in den Protokollen nirgend vom Rhythmus die Rede ist, möchte ich an dieser Stelle auf die Wichtigkeit der von Marbe begonnenen Untersuchungen über den Rhythmus der Prosa für die Religionspsychologie hinweisen (K. Marbe, Ueber den Rhythmus der Prosa. Gießen 1904. — H. Unser, Ueber den Rhythmus der deutschen Prosa. Freiburger Dissertation 1906). Die Untersuchung des Rhythmus ist auf die Literatur des Neuen Testamentes schon ausgedehnt worden (vgl. A. Thumb, Satzrhythmus und Satzmelodie in der altgriechischen Prosa. Fortschritte der Psych. Bd. I, S. 139 ff.; bes. S. 151 ff., 163 ff.), und sollte auch auf die Kunstsprache der Religion, kultische Formeln verschiedener Religionsgemeinschaften Anwendung finden.

Die Beispiele ließen sich leicht vermehren, wenn es wichtig genug wäre.

Wenn wir zur Störung durch sachliche Momente übergehen, so ist es vollkommen klar, daß es sich hier vollends nicht um sämtliche Aeußerungen des Mißfallens und des Widerspruchs handeln kann. Aber eine Störung im eigentlichen Sinn kann ebensogut durch solche Stellen erzeugt werden, die mit lebhafter Zustimmung oder Freude begrüßt werden, wie durch solche, die Mißfallen oder Ablehnung hervorrufen. Zufällig fehlen Aussagen der letzteren Art fast ganz (doch vgl. V 2 F); dagegen zeigen einige Beispiele sehr schön und deutlich, wie gerade besonders sympathische und wirksame Stellen die Auffassung des Folgenden gehemmt oder verhindert haben: IV 3 G; VI 3 C; VII 4 D u. a. Wie schon oben bemerkt, sind es besonders Metaphern und Vergleichungen, die den Erlebnisablauf störend beeinflussen können; aber ich möchte auf diesen Fall deswegen hier nicht weiter eingehen, weil die Wirkung der Bilderrede später im Zusammenhang untersucht werden soll.

b) Der Unterschied der »subjektiven« Störungen gegenüber den bisher besprochenen »objektiven« hat nur darin seinen Grund, daß in diesen Fällen die Vp. selbst nicht einen Bestandteil der Rede, sondern einen Bestandteil des Aufnahmeerlebnisses als Ursache der Störung bezeichnet haben. Daß störende Assoziationen auftreten können, wird niemanden überraschen, der jemals Selbstbeobachtung getrieben hat; es genügt, einige charakteristische Beispiele anzuführen: VI 5 C: »Bei ‚Schweben über dem Wasser' habe ich gar nicht mehr an das Unglück gedacht, sondern nur an die Schöpfungsgeschichte«. — VII 4 T (Vater des Lichtes), wo das weitere Protokoll deutlich die mangelhafte Aufnahme erkennen läßt. — Größere Aufmerksamkeit verdient die Tatsache, daß ganz außerordentlich oft das Auftauchen von Vorstellungen unangenehm empfunden wurde und geradezu als Störung sich erwies. Es handelt sich in diesem Zusammenhang nicht um solche Fälle, wo etwa der Inhalt einer Vorstellung Unlustgefühle erweckte (z. B. III B (8), oder VI 5 C: »kniende Leute gesehen; es war mir unangenehm daß jetzt gekniet wird«), sondern nur um solche, wo die bloße Tatsache eines Vorstellungserlebnisses ganz abgesehen von dessen Inhalt ungünstig wirkte. Man wolle vergleichen: I 2 A (3); I 10 A (Mann unter der Haustür); VI 5 B; VII 3 C; VII 6 C! — Es ist nur eine Steigerung solcher Störung, wenn ganze Satzteile oder wenigstens bestimmte Ausdrücke vollkommen überhört wurden. Die Kürze der meisten der verwendeten Sätze gestattete es, der Frage etwas

nachzugehen, wann dies geschah. Selbstverständlich gehören hieher nicht etwa alle die Fälle, wo eine Vp. in ihrer Aussage einen Satzteil nicht berührte, sondern nur diejenigen, wo die Vp. auch auf Befragen erklärte, dieses Stück gar nicht oder nur ganz äußerlich gehört zu haben. Fälle von Ueberhören infolge von Müdigkeit oder Unaufmerksamkeit würden auszuscheiden haben. Im übrigen treten zwei bekannte Ursachen deutlich hervor: Oft sind lebhafte Vorstellungen als Ursache für solches Ueberhören zu erkennen: vgl. IV 1 C a. E.; VII 5 C (2). Weil aber diese Wirkung von Vorstellungen vor allem im Zusammenhang mit bildlichen Ausdrücken zu beobachten ist, soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden. — Viel häufiger waren die lebhafte Zustimmung oder Ablehnung, mit der ein Stück aufgenommen wurde, oder die eigenen sich daran anschließenden Reflexionen daran schuld, daß das Folgende gar nicht zur Auffassung kam. I 12 C war so beschäftigt mit dem Bild von Gott als der Quelle, daß der zweite Teil dieses Bildes vollkommen überhört wurde; II 6 C (Wie wurde das Wort Gott aufgenommen?) »Das habe ich gar nicht gehört!« vgl. VI 3 C (Abendsonne); VII 5 W; II 5 A: »Infolge Nachdenkens über den eindrucksvollsten Gedanken . . . . wurde der folgende Satz überhört«; vgl. IV 3 G.

c) Störung in der Aufnahme und Ueberhören ganzer Stücke ist etwas, was jeder Redner, je wichtiger ihm seine Sache ist, desto sorgsamer zu vermeiden suchen wird. Unsere Versuche scheinen mir zunächst dies zu zeigen, in welchem Umfang solche Störungen bei dem einen oder anderen der Zuhörer unvermeidlicherweise auftreten; der störenden Momente sind zu vielerlei und sie lassen sich schlechterdings nicht ausschalten. Am ersten lassen sich noch auffällige Wörter, die zu dem ganzen Habitus der Rede nicht passen, vermeiden. Auch läßt sich berücksichtigen, daß ein gewisser Wohlklang und Rhythmus der Sprache die Aufnahme erleichtern und vertiefen kann; — aber der außerordentlichen Empfindsamkeit einzelner (vielleicht musikalisch besonders feinnerviger) Zuhörer wird auch die ängstlichste Vorsicht hilflos gegenüberstehen. Und was sollte es für ein Mittel geben, um zu hindern, daß sich bei dem Hörer Assoziationen einstellen, die dann für eine gewisse Zeit die Auffassung des Folgenden beeinträchtigen? Aber die Tatsache, daß in solchem Maße auch Stellen, die mit Freude und Anerkennung aufgenommen werden, das Aufnahmeerlebnis störend beeinflussen können, rückt die ganze Frage in ein neues Licht. Ein stärkerer Eindruck — das ist ja ein gesichertes Resultat der experimentellen Psychologie — bedarf einer gewissen Zeit, um sich abzuspielen und auszuwirken;

wenden wir diese psychologische Beobachtung auf die Praxis der religiösen Rede an, so finden wir die alte Erfahrungstatsache bestätigt, aber auch neu beleuchtet und erklärt, daß die Zuhörer unserer Predigten oft gerade, wenn ihnen etwas einen starken Eindruck gemacht hatte, große Stücke gänzlich überhörten, weil die lebhafte Zustimmung ebensosehr wie die energische Ablehnung die gleichmäßige und normale Aufnahme zu stören vermag. Wenn es überhaupt die Aufgabe und die Absicht des Redners, des religiösen Redners sicher in besonderem Maße, ist, Eindruck zu machen, so darf er gar nicht es als ein Mißgeschick beklagen, wenn eine Stelle seiner Rede etwa deswegen mit geringerer Aufmerksamkeit aufgenommen wurde, weil die unmittelbar vorangehende einen besonders nachhaltigen Eindruck, eine besonders lebhafte, freudige Zustimmung hervorgerufen hat.

2. Für die Psychologie des Predigthörens wäre es von großer Wichtigkeit, etwas darüber zu erfahren, welche Redebestandteile oder welche Glieder einer längeren Satzreihe am leichtesten in der Erinnerung bleiben. Im Hinblick auf diese Frage und ihre Bedeutung wurden bei unseren Versuchen die Vp. bisweilen aufgefordert anzugeben, welche Ausdrücke oder Satzteile ihnen noch im Gedächtnis waren. Es verlohnt sich im allgemeinen nicht, von den Ergebnissen dieser Befragung Einzelheiten mitzuteilen; denn es scheint hier eine vollkommene Willkürlichkeit zu herrschen. — Die ganze VR. III sollte, wie schon bei der Uebersicht über die Versuche bemerkt, der Frage dienen, ob das Anklingen bekannter (meist Bibel-)Sätze für die Aufnahme und den Eindruck, auch für die Erinnerung günstig oder ungünstig wirkte[1]). Die Frage, die damit berührt ist, gehört zu den für die Religionspsychologie brennendsten Problemen der Sprachpsychologie. Daß sie auf experimentellem Wege, in der hier versuchten Weise, wesentlich gefördert werden kann, ist nicht zu bezweifeln. Die vorliegenden Versuche freilich leiden unter zu großen Mängeln (vor allem war die ganze Reihe von 13 zusammenhangslosen Sätzen offenbar zu lang) und sie sind zu wenig zahlreich, als daß von bemerkenswerten Ergebnissen zu berichten wäre. So kann ich nur mit allem Vorbehalt als Vermutungen aussprechen, was mir die Protokolle nahezulegen scheinen.

1) Freilich erhebt sich hier sofort die Schwierigkeit, daß nicht mit voller Sicherheit festzustellen ist, ob denn die betreffenden Satzteile der Vp. wirklich bekannt waren, wenn sie keine Erinnerung daran hatte; doch waren die zitierten Sätze mit großer Wahrscheinlichkeit bei allen Vp. nicht nur als bekannt, sondern als geläufig vorauszusetzen.



Vor allem wurden die bekannten Stellen nicht in dem Maße, wie man erwarten möchte, von der Erinnerung bevorzugt. Unter den von Vp. C referierten Stellen ist ein einziges, unrichtig verstandenes Zitat; vgl. Vp. X; eine sehr bibelkundige Vp. versicherte, es sei kein Bibelspruch vorgekommen, ähnlich auch andere Vp. Dagegen waren freilich bei Vp. B u. a. fast alle Zitate in Erinnerung.

Aufgefallen ist mir, daß — auch sonst — gelegentlich alle diejenigen Stellen richtig wiedergegeben wurden, an die sich bei der betr. Vp. eine mehr oder minder lebhafte Vorstellung angeschlossen hatte; vgl. B (5); VII 5 C. Im übrigen zeigen die Aussagen, daß weder Zustimmung noch Ablehnung, weder Bekanntheit noch Neuheit den Erinnerungswert eindeutig bestimmen. Daß nicht einmal Stellen, die den stärksten Eindruck gemacht haben, einige Sicherheit haben, gemerkt zu werden, und entweder gar nicht oder nur nach mühsamem Besinnen teilweise reproduziert werden, zeigen relativ viele Aussagen wie diese: III X (9) »Ein Satz hat mir einen tiefen Eindruck gemacht, aber ich wüßte absolut nicht mehr was es war; vgl. I 1 A (stiller Begleiter); II 3 A; II 4 Q; III E (1); VI 1 Q; VII 5 C a. E. Das heißt also, daß E i n d r u c k s w e r t u n d E r i n n e r u n g s w e r t k e i n e s w e g s, wie man leicht anzunehmen geneigt ist, z u s a m m e n f a l l e n. — Es liegt nahe genug, dieses Ergebnis auf die religiöse Rede besonders anzuwenden. Die Selbstbeobachtung zeigt jedem, daß wir bisweilen von einer Predigt — ich lasse absichtlich dahingestellt, ob das bei anderen Reden nicht etwa anders ist — aufs tiefste gepackt und ergriffen sind, und doch zu unserem Bedauern keinen Satz, kaum einen Gedanken aus derselben mehr wiederholen können. Dieser gelegentlichen Beobachtung verleiht das Ergebnis unserer Versuche den Charakter einer allgemeinen Tatsache: Die Fähigkeit oder Unfähigkeit, von einer gehörten oder gelesenen religiösen Rede Einzelheiten zu referieren, hängt durchaus nicht von dem Eindruck ab, den sie gemacht hat, und kann daher auch keinen Maßstab zur Beurteilung dieses Eindrucks liefern.

Mit der eben verhandelten Frage hängt die andere nach den E r i n n e r u n g s t ä u s c h u n g e n unmittelbar zusammen. Jedem Leser der Protokolle wird sich die Beobachtung aufgedrängt haben, wie oft die Vp. eine Stelle falsch wiedergaben, behaupteten, dies oder jenes sei nicht vorgekommen, was tatsächlich vorgekommen war und dgl. Auf diese selbstverständliche Erscheinung wäre weiter nicht zu achten, wenn nicht in fast allen Fällen die Erinnerungs-

täuschung in einer ganz bestimmten Richtung stattgefunden hätte. Unmerklich werden nämlich stets die bekannten und geläufigen Ausdrücke und Verbindungen für das Gehörte eingesetzt, dem Gedanken sein charakteristisches Gepräge genommen und mit einem geläufigen Gedanken vertauscht, bekannt klingende Sätze noch weiter dem zugrunde liegenden Zitat angeglichen usw. Sämtliche Vp. (!) haben den Satz III 1 mit dem Wort »Unkraut« wiedergegeben, zweifellos unter der Wirkung der biblischen Verwendung dieser Metapher. Vp. D hat fast alle Ausdrücke nach der Richtung der angeklungenen Bibelsprüche hin verändert. Vp. N referiert III 9: »Die Heilige Schrift sagt: Nicht Kreuz im allgemeinen . . . .«; VI 1 Q verwandelt »Jesu Freund sein« in die »Freundlichkeit Jesu«; VII 4 B hört »Knie beugen vor dem Licht« nur deswegen, weil das Wort beugen gewöhnlich mit »Knie« verbunden wird, obwohl doch die ungewöhnliche Verbindung »Herz beugen« — so sollte man meinen — die Aufmerksamkeit auf sich hätte ziehen müssen; VII 5 B »Es heißt ja gar nicht ‚ruhen'«! — Vgl. VII 4 T. Die Definition des Christentums in VI 1 wird von Vp. B und P je nur nach einer Seite wiedergegeben, und zwar nach der, die ihnen bekannt und vertraut ist; die andere Hälfte war einfach überhört worden. — Diese Fälle sind deswegen von so großem religionspsychologischen Interesse, weil nicht selten überhaupt nur diese Veränderung nach der Richtung des Bekannten und Geläufigen hin der Weg der geistigen Aneignung war. Wenn das schon bei einem Kreis von Vp., die sämtlich absolut fähig waren, sich neue Gedanken schnell anzueignen, so oft vorkam, wie viel häufiger mag dann wohl diese Erscheinung bei minder gebildeten Menschen sein! Ich konnte aus begreiflichen Gründen nur sehr wenige Versuche mit »ungebildeten« Vp. anstellen, obwohl dies außerordentlich wünschenswert wäre; bei den wenigen Versuchen, die ich mit einem einfachen Arbeiter durchführen konnte, ergab sich, abgesehen von einigen wirklichen Mißverständnissen, in besonders charakteristischer Weise jene Angleichung an die geläufige Ausdrucks- und Denkweise, um der Sache einen Sinn abzugewinnen und sie zum persönlichen Eigentum zu machen. In dieser Weise haben wir uns ganz zweifellos die Art zu denken, wie die meisten Predigten von den meisten Zuhörern aufgenommen werden; darf man hinzufügen: leider? Würde nicht ohne diese Gewohnheit des auffassenden Geistes sehr vieles ganz ohne jede Wirkung auf das Gemüt bleiben, was so vermöge eines naiven Assimilierungsprozesses die vertrauten Stimmungswerte hervorruft? Freilich der beschriebene Tatbestand hat auch sehr seine

bedenkliche Seite. Viele Feinheiten der Ausdrucksweise und der Gedankenführung gehen verloren, und manche vielleicht beabsichtigte Abweichung von der hergebrachten Redeweise wird überhaupt nicht gehört. Die ungeheure Schwierigkeit, in Predigt und Unterricht die überkommene Ausdrucksweise und Gedankenwelt, selbst mit aller pädagogischen Klugheit, leise umzubilden, hat hierin ihren Grund: die Zuhörer hören einfach das Alte und fühlen sogar etwas wie Befriedigung über eine vollbrachte Leistung, wenn sie trotz eines gewissen Fremdheitseindrucks herausgehört haben, was das hat heißen sollen . . . . . Das sind natürlich Gedankenreihen, die aus andersartigen Beobachtungen stammen als aus unseren knappen Protokollaussagen. Aber man wird nicht in Abrede stellen, daß unsere Versuche an diesem Punkt eine Eigentümlichkeit der sprachlichen Auffassung bloßgelegt haben, die das ganze Gebiet der Religion durchzieht und für ihr Verständnis von einiger Wichtigkeit ist.

3. Eine andere Gruppe von Fragen zwingt uns zu tieferer Analyse, zunächst aber zu einem Blick auf die neuere Sprachpsychologie. Diese hat sich vorwiegend mit der doppelten Frage beschäftigt: Wie wird der Inhalt eines einzelnen gehörten oder gelesenen Wortes in dem Bewußtsein des Auffassenden vergegenwärtigt? und: Wie kommt ein Satzganzes und dessen Inhalt zur Auffassung? Auf die zweite Frage war die frühere Forschung niemals ernsthaft eingegangen; auf diese erstere hatte die alte, auf Aristoteles zurückgehende Theorie eine sehr einfache Antwort, die ihren klassischen Ausdruck etwa in dem Satz von Fr. Th. Vischer[1]) gefunden hat: »Die Selbstbeobachtung sagt jedem, daß mit dem Wort, wie es vernommen oder gelesen wird, eine sinnliche Vorstellung vor seinem Inneren steht, bei dem Worte Mann ein Mann, Baum ein Baum usw.« Mit anderen Worten: alles Verstehen ist an das Auftauchen von sinnlichen Vergegenwärtigungen gebunden, und diese Vorstellungen[2]) sind die eigentliche und einzige Art, wie wir uns die Inhalte, von denen die Rede ist, vergegenwärtigen können. Diese Theorie in ihrer gänzlichen Haltlosigkeit und Unmöglichkeit aufgezeigt und ein richtiges Bild an die Stelle des falschen gesetzt zu haben, ist einerseits das Verdienst Th. A. Meyers[3]), andererseits der

---

1) Aesthetik Bd. III, S. 1165.

2) Es ist vielleicht nicht unnötig zu bemerken, daß das Wort Vorstellungen nur in diesem Sinne gebraucht werden soll (im Gegensatz zu Th. A. Meyer).

3) Stilgesetz der Poesie. Leipzig 1901; vgl. hierzu Volkelt, Aesthetik I, S. 412 ff. und Meyer in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1906, S. 298 ff.

experimentellen Psychologie [1]). Ihre Versuche haben vor allem auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß wir uns in den meisten Fällen damit begnügen, »zu wissen, was gemeint ist«, ohne uns den Inhalt des Gehörten oder Gelesenen genauer zu vergegenwärtigen. Aber mit diesem einfachen Wissen, was gemeint ist (wofür auch der Ausdruck »Bewußtseinslage des Verstehens« gebraucht worden ist, auf den wir in anderem Zusammenhang zurückgreifen werden), ist oft zugleich das Bewußtsein verbunden: Ich kann mir den Inhalt, der gemeint ist, jederzeit genau vergegenwärtigen, wenn ich will. Diese Vergegenwärtigung selbst aber ist eine gedankliche, eine Richtung auf bestimmte Gegenstände oder bestimmte Sphären (Messer), ein Auftauchen von Assoziationen oder ein Herstellen von Beziehungen, ein Anklingen von Gefühlen, die mit jenem Inhalt verbunden sind (Schwiete). Alle diese Arten der Vergegenwärtigung aber sind gänzlich unanschaulicher Natur; d. h. sie haben gar nichts zu tun mit den etwa auftauchenden sinnlichen Repräsentationen; diese sind viel zu schwach und unklar, zu sehr individuell verschieden, gehen zu oft auf ganz nebensächliche oder überhaupt auf ganz andere Dinge und fehlen in zu vielen Fällen ganz, als daß sie für die Vergegenwärtigung der Bedeutung wesentlich oder ausschlaggebend sein könnten [2]).

Die zweite Frage nach dem Satzverständnis hat sich immer mehr als die ungleich wichtigere Frage in den Vordergrund geschoben. Die naive Annahme, daß das Satzverständnis sich einfach aus den Bedeutungsvorstellungen der einzelnen Wörter zusammensetze, er-

---

1) Eine lehrreiche Zusammenfassung der Ergebnisse ist zu finden bei O. Külpe, Ueber die moderne Psychologie des Denkens. Internationale Monatsschrift, VI. Jahrgg. (Heft 9, Juni 1912), Sp. 1069 ff. — Vgl. ferner: Cl. O. Taylor, Ueber das Verstehen von Worten und Sätzen. Würzburger Diss. 1905 (Zeitschrift f. Psych. Bd. 40). — A. Messer, Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. VIII (1906), S. 1 ff. — K. Bühler, Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. IX (1907), S. 297 ff; Bd. XII (1908), S. 1 ff. — Bühler, Ueber das Sprachverständnis vom Standpunkt der Normalpsychologie aus. Sammelreferat, Bericht über den III. Kongreß für experimentelle Psychologie (Frankfurt 1908), S. 94 ff. — Schwiete, Ueber die psychische Repräsentation der Begriffe. Archiv f. d. ges. Psych. Bd. XIX (1910), S. 475 ff. — Das Buch von A. Pick, die agrammatischen Sprachstörungen I Berlin 1913 konnte ich leider nicht mehr verwerten.

2) Hierzu vgl. noch: L. Dugas, Recherches expérimentales sur les différents types d'images. Revue philosophique Bd. 39 (1895), S. 285 ff. — A. Binet, La pensée sans images. Revue philosophique Bd. 55 (1903), S. 138 ff. — V. Egger, La parole intérieure. Paris 1904. — G. Saint-Paul, Essais sur le language intérieur. Thèse de Lyon 1892.



wies sich alsbald als vollkommen irrig. Schon Meyer hat den Satz (nicht das Wort) als die Einheit des sprachlichen Ausdrucks bezeichnet; es ist namentlich Bühlers Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß das Satzverständnis etwas prinzipiell Anderes ist als die Summe der durch die einzelnen Wörter hervorgerufenen Bedeutungserlebnisse. An irgendeinem Punkte taucht — oft plötzlich, so daß Bühler von dem »Aha-Erlebnis« sprechen kann — eine Klarheit über den Sinn des ganzen Satzes auf, die nun ihrerseits die Aufnahme der einzelnen Satzbestandteile determiniert. Dies durch Situation oder Satzzusammenhang determinierte Bedeutungserlebnis ist die normale Art der sprachlichen Aufnahme. —

Es ist unnötig, für diese Ergebnisse aus unseren Protokollen neues Beweismaterial zu sammeln. Für die erste Frage, die Frage nach der psychischen Repräsentation der Wortbedeutungen, wäre dies auch mit einer unüberwindlichen Schwierigkeit verknüpft. Die Frage ist, wenn sie an unsere oder ähnliche Versuche herangebracht werden soll, falsch gestellt. Denn wenn nicht einzelne Wörter, sondern Sätze dargeboten und aufgenommen werden, so kommt es unter normalen Umständen überhaupt nicht zu einer »Wortauffassung«, die sich von dem Satzverständnis unterscheiden und trennen ließe. In diesem Punkt bestätigen unsere Protokolle sämtlich, ohne jede Ausnahme, die Bühlersche These von der Selbständigkeit der Satzauffassung. Daß von dem Satzverständnis als einem eigenen bewußten Erlebnis relativ selten (vgl. z. B. I 4 V) berichtet wird, liegt einfach daran, daß dieser Akt in den meisten Fällen sich so selbstverständlich vollzieht, daß er als solcher gar nicht zum Bewußtsein kommt. Er kann aber überall da beobachtet werden, wo sich ihm Schwierigkeiten irgendwelcher Art entgegenstellen. Von irgend einem Punkt aus wird die vorher vermißte Klarheit über das Ganze gewonnen: I 13 B: »Einzelne Stellen verbreiten einen Schein über vieles andere«. Umgekehrt fühlen sich die Vp. in der Auffassung des Satzganzen gestört, wenn sich einzelne Wörter zu sehr in den Vordergrund drängen: VII 7 U »Die einzelnen Wörter hatten zu viel Akzent, die Einheitlichkeit des Ganzen hat mir dadurch gefehlt«; VI 6 B »Kein lebendiger Eindruck, ich hatte rein mit dem Wortverstand zu tun«. — Eine Schwierigkeit, die das Verhältnis von Wortauffassung und Satzauffassung besonders deutlich hervortreten läßt, ist die Bildersprache, von der in einem anderen Zusammenhang die Rede sein wird. — Ein Beitrag zur Psychologie des Satzverständnisses ist auch das Streben der Vp., sobald als möglich einen Gedanken zu finden, dem sie alles

Folgende ein- und angliedern können. Dies Bestreben kommt begreiflicherweise nicht zum Ausdruck, solange es mühelos befriedigt werden kann, wird aber sehr deutlich, wenn ein solcher Gedanke nicht gefunden werden kann, oder wenn die ersten Satzteile auf eine Fährte gelockt haben, die sich als eine falsche erweist: vgl. u. a. III B (11); VI 4 Q; vgl. auch VII 4 S: »Mit der Anrede war eine Einstellung gegeben, zu der dann die späteren Gedanken nicht mehr zu passen schienen.« — Es kann daher bei einer Versuchsanordnung wie der unsrigen die Wortauffassung immer nur im Zusammenhang mit der Satzauffassung betrachtet werden; denn die Art, wie die einzelnen Wörter von dem Bewußtsein erfaßt werden und auf dieses wirken, ist ganz wesentlich mitbestimmt durch die vorherige Erfassung des in dem ganzen Satzgefüge ausgesprochenen Gedankens. Diese Wechselwirkung erregt unser Interesse in höherem Grade als die »Repräsentation der Wortbedeutungen«, die im Grunde nur ein Gebilde des Laboratoriums, nicht aber des wirklichen Sprachverstehens darstellt [1]). Darüber braucht man nicht zu reden, daß erst einzelne Wörter erfaßt sein müssen, bevor der Satzgedanke verstanden werden kann. Aber wichtig ist die Tatsache, daß auch das umgekehrte Verhältnis besteht: bei den weitaus meisten Wörtern kommt es überhaupt nicht zu einer von dem Satzverständnis loszulösenden Auffassung und Vergegenwärtigung der Wortbedeutung; denn sobald der Satzgedanke gedanklich erfaßt ist — und es besteht immer die Tendenz, dies so bald als möglich zu tun —, determiniert das Satzverständnis die Art und Weise, wie die einzelnen Wörter als Glieder dieses Satzzusammenhangs zur Auffassung kommen. Solange dieser Satzgedanke — objektiv oder subjektiv — im unklaren bleibt, trägt das Wortverständnis den Charakter eines tastenden Suchens. Man kann alle Wörter eines Satzes erfaßt haben und wissen, was sie bedeuten, ohne eine Ahnung davon zu haben, was der Satz bedeutet (vgl. VII 7 V), weil eben das Satzverständnis etwas vollkommen Anderes, Selbständiges ist. — Unsere Protokolle sind zwar nicht geeignet, diesen Tatbestand selbständig zu erweisen, aber sie befinden sich in vollkommener Uebereinstimmung mit den Beobachtungen von Bühler u. a., die zuerst auf diesen Tatbestand hingewiesen haben.

Die Erkenntnis von diesem Verhältnis zwischen Wortverständnis und Satzverständnis ist offenbar für die Praxis der rhetorischen

1) Aus diesem Grunde möchte ich auf die wenigen Protokollaussagen, die sich auf die Auffassung einzelner Worte beziehen, und die alle möglichen Formen der Vergegenwärtigung andeuten, hier nicht weiter eingehen.



Sprache, sagen wir gleich der religiösen Sprache, von großer und einschneidender Bedeutung. Viele Redner wiegen sich in einem durch die psychologischen Tatsachen keineswegs gerechtfertigten Optimismus hinsichtlich der Erfassung des Gedankens aus einem langen und vielgliedrigen Satz, als ob, wenn jemand nur alle Wörter gehört und verstanden hat, damit gesagt wäre, daß er auch den Satz verstanden habe. Auch die schulmäßige Erklärung schwierigerer Sätze, z. B. in der katechetischen Praxis hofft bisweilen zu viel von einer sorgfältigen »Worterklärung«. Man vergißt, daß die Satzbedeutung keineswegs einfach eine Verknüpfung der Wortbedeutungen ist. Der Gedanke selber muß klar werden, und zwar so bald als möglich. Ein Satz, der erst zu einem großen Teil angehört werden muß, ehe man merken kann, um was es sich eigentlich handelt, ist so gut wie ganz verloren. Es liegt geradezu eine Vorbedingung der wirksamen Rede darin, daß stets mit wenigen Worten auf den Hörenden der beherrschende Gedanke übertragen werde, dem dann sofort alle einzelnen Ausdrücke sich eingliedern, um aus ihm ihre Bestimmtheit zu erhalten und ihn selbst zu bereichern und zu nuancieren. Kleinigkeiten wie die Stellung der Nebensätze kommen hiefür in Betracht. Die alte Uebung der Ankündigung von Predigtthema und -teilen findet in dieser sprachpsychologischen Einsicht ihre Rechtfertigung .... Aber mit solchen kurzen Andeutungen muß es genug sein; die Konsequenzen dieser These von der primären Wichtigkeit des Satzgedankens werden sich jeder ernsthaften Ueberlegung deutlich genug zeigen.

4. Besondere Aufmerksamkeit verdient die viel behandelte Frage nach der Rolle der Vorstellungen im Ganzen des Aufnahmeerlebnisses [1]).

a) Zunächst die Zahl der Vorstellungen! Die mitgeteilten Protokolle verraten eine überraschend lebhafte Tätigkeit der vorstellenden Phantasie; unter den 227 Protokollen sind kaum 20, also 8,8%, in denen von gar keiner Vorstellung berichtet wurde. — Hiezu ist das Folgende zu bemerken: Schon Taylor hat gezeigt, daß bei dem Anhören eines isolierten Wortes die Neigung, seinen Inhalt anschaulich zu vergegenwärtigen, erheblich größer ist, als wenn das Wort in einem natürlichen Satzzusammenhang dargeboten wird; in Analogie hiezu kann man behaupten, daß der isoliert dargebotene

1) Vgl. K. Koffka, Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze. Leipzig 1912. — In einem späteren Zusammenhang wird die Rolle der Vorstellungen bei der Bildersprache für sich untersucht werden; hier ist die Frage ganz allgemein gestellt und behandelt.



Satz wiederum für das Auftauchen von Vorstellungen eine wesentlich günstigere Disposition schafft als ein zusammenhängendes Satzgefüge. Für diese Behauptung, die ganz in der Konsequenz der Taylorschen und der Bühlerschen Resultate liegt, fehlt freilich einstweilen noch der exakte Beweis. Eine gewisse Kontrolle in dieser Hinsicht boten die VR. I II V, in welchen teilweise längere Abschnitte vorgelegt wurden. Natürlich treten auch hier nicht wenige Vorstellungen auf, aber im ganzen haben hier die Vorstellungen bei weitem nicht die Rolle gespielt wie in den Berichten aus den VR III IV VI VII; die oben mitgeteilten Protokolle lassen diesen Tatbestand deutlich genug erkennen, ohne daß sich dieser in eine statistische Zahl fassen ließe; freilich würde sich dieser Eindruck wesentlich verstärken, wenn die ganzen Protokolle mitgeteilt werden könnten. Der naheliegende Einwand, daß die Vp. bei einem so langen Stück vielleicht die Vorstellungen vergessen haben könnte, wird entkräftet durch die Tatsache, daß die Vp. von allen anderen Erlebnissen mit aller wünschenswerten Genauigkeit zu erzählen wußten. Vergleicht man damit die ungemein große Anzahl der Vorstellungen in den VR. III IV VI VII, so ist die Behauptung wohl gerechtfertigt, daß die Vorstellungen bei der Aufnahme isolierter Sätze quantitativ stärker vertreten sind als bei der Auffassung eines längeren Zusammenhangs. Vielleicht liefern die folgenden Untersuchungen auch eine Erklärung dieser Erscheinung.

Interessant wäre es, der Frage nachzugehen, ob sich ein quantitativer (vielleicht auch qualitativer) Unterschied der Vorstellungen bei der zweiten Lektüre gegenüber der ersten bemerkbar macht. Die Versuche, bei welchen eine zweimalige Lektüre überhaupt stattgefunden hat, sind nicht zahlreich genug, um Material zur Entscheidung diese Frage zu liefern. Im allgemeinen scheint es, daß bei der zweiten Lektüre die Neigung zum Auftauchen von Vorstellungen größer ist als bei der ersten Lektüre. Das kann natürlich Zufall sein; aber es trifft doch merkwürdig zusammen mit dem Resultat von Taylor, wonach Vorstellungen desto leichter auftreten, je weniger das sachliche Verständnis mehr Schwierigkeit bereitet; denn im allgemeinen wird diese Schwierigkeit sicher beim zweiten Lesen oder Hören eine geringere Rolle spielen als bei der ersten Kenntnisnahme. Hieher gehört auch die Aussage VI 4 B.

b) Hinsichtlich ihrer Art sind die berichteten Vorstellungen von der größten Mannigfaltigkeit. Weitaus die meisten sind visuell, daneben relativ häufig akustisch (II 1 A, L; IV 5 G; VII 1 Y); ge-

legentlich wird das Auftauchen solcher akustischer Vorstellungen eigens begründet (VII 1 C; VII 2 Q). Auch »Stille« (VI 3 C) wird den akustischen Vorstellungen zuzuordnen sein. Auch kinästhetische Vorstellungen kommen nicht selten zum Vorschein (sicher VII 5 C, wahrscheinlich III X (3); an anderen Stellen kann man zweifelhaft sein, ob die Bewegung visuell oder kinästhetisch vorgestellt ist). Nicht rein visuell ist auch die Vorstellung, von einem anderen angehaucht zu werden [III B (8)]. Sprachmotorische Vorstellungen wie sie gelegentlich (VII 2 T) erwähnt werden, gehören nicht hieher, weil die Frage nach der Rolle der Vorstellungen im sprachlichen Verstehen nur heillos verwirrt werden kann, wenn man die Wortvorstellungen mit den sinnlichen Repräsentationen des gemeinten Gegenstandes auf eine Linie rückt [1]).

Die Vorstellungen sind auch sehr verschieden hinsichtlich ihrer Stärke und Deutlichkeit. Ganz rudimentären Vorstellungen, die blaß und dunkel und unklar sind (IV 1 B; VII 1 B, S, U; VII 5 B, C (Meunier); VII 7 S, U; bisweilen weiß eine Vp. überhaupt nicht genau, ob etwas Vorstellungsmäßiges vorhanden gewesen ist, VII 5 T), stehen andere Aussagen gegenüber von sehr genauen und mit Einzelheiten ausgestatteten Vorstellungen, die sich zum Teil mit großer sinnlicher Kraft aufgedrängt haben. Die Fälle sind zu zahlreich, als daß es nötig wäre Beispiele anzuführen. — Es ist bemerkenswert, daß es sich bei diesen sehr genauen Vorstellungen fast durchweg nicht um einzelne Gegenstände, sondern um Situationen und Schilderungen handelt, die in den betreffenden Sätzen ausgemalt oder angedeutet waren. Solche Situationsvorstellungen sind mit Vorliebe nicht nur an einer bestimmten Oertlichkeit lokalisiert, sondern so, daß eine ganz bestimmte Situation aus der eigenen Erinnerung dabei maßgebend ist. Vp. P hat eine besondere Neigung zu solchen Erinnerungs- und Situationsvorstellungen (VI 2, VI 3, VI 5, VII 1); aber ähnlich berichten auch die meisten anderen Vp. dann und wann, so daß es nicht möglich ist von einer rein individuellen Eigentümlichkeit zu reden: I 2 A (jüdische Ratsversammlung, St . . . . . kirche); I 8 A (Hallenkirche), S (bestimmte Kirche); II 4 B (Lokal . . .); IV 3 D; VI 2 B; VI 3 B (Abendsonne); VI 4 Q (Waldplatz); VI 5 Q; VI 6 Q (bestimmte Gegend).

Neben dieser Gruppe von Vorstellungen tritt eine andere deutlich hervor. Es kann überraschen, in wie vielen Fällen eigentlich

1) Wie dies immer wieder, neuerdings z. B. von Angell, Psychological Review XVIII S. 295 ff. geschehen ist.



religiöse Gegenstände zu sinnlichen Repräsentationen geführt haben. Aber hier ist es nun höchst bedeutsam, zu sehen, daß diese religiösen Vorstellungen fast ausschließlich durch bestimmte Werke der bildenden Kunst beeinflußt und gestaltet sind. Zu diesen künstlerischen Darstellungen, welche für die religiösen Vorstellungen maßgebend sind, müssen auch die üblichen Darstellungen der biblischen Geschichten gerechnet werden. Einen gewissen Einfluß dieser üblichen Darstellungen darf man ruhig auch in den Fällen annehmen, wo dies nicht ausdrücklich berichtet wird (z. B. I 3 A); aber in weitaus den meisten Fällen wird ausdrücklich gesagt, die Vp. habe sich an dies oder jenes Kunstwerk erinnert gefühlt. Dies gilt ganz besonders von den Stellen, wo eine Gottesvorstellung zustande kam: VI 6 B, C, Q; VI 5 P; vgl. noch: VII 2 Y (»Ich habe nur Wolken gesehen, nein darüber war noch eine sitzende Gestalt, ich glaube es war eine ganz vage Erinnerung an irgendein Bild«); VII 6 T (»Ich sah sofort Michelangelos Erschaffung Adams, nicht ganz genau, aber wenigstens Adam in den Umrissen und etwas darüber Schwebendes«). Ebenso oft werden Vorstellungsbilder von Jesus berichtet, die ebenso offenbar auf bekannte bildliche Darstellungen zurückgehen: I 1 A (Steinhausen); VI 1 Q. Vgl. noch II 1 A (Kreuz); VII 5 C (Tempel).

c) Dies das vorliegende Material. Es fragt sich nun, ob der beschriebenen Häufigkeit und Mannigfaltigkeit sinnlicher Vorstellungen auch ein entsprechender Wert für die Auffassung und das Verständnis des Satzgedankens gegenübersteht.

Die Aussagen der Vp. über den Wert der Vorstellungen bewegen sich in einem seltsamen Widerspruch. Mehrfach wird die »Vorstellbarkeit« als etwas Notwendiges oder doch Wünschenswertes bezeichnet; dies geschieht freilich sonderbarerweise viel öfter dann, wenn die Vorstellungen gefehlt haben, als wenn sie vorhanden waren; vgl. IV 3 D; VII 3 C, D; VII 4 B; auf der anderen Seite III X (3), wo es noch dazu zweifelhaft ist, ob nicht mehr der Inhalt der Vorstellung als diese selbst begrüßt wird.

Ich kann freilich bei diesen Aussagen einen Verdacht nicht unterdrücken. Eine Anzahl der Vp. standen noch unter dem Bann des Dogmas, daß Vorstellen das eigentliche Element des Verstehens sei; wenn sie auch im allgemeinen sicher ganz unbefangen ihre Erlebnisse berichteten, so daß eben durch ihre Aussagen jenes Dogma von neuem als unrichtig erwiesen wird (s. u.), so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß in einzelnen Fällen »vorstellen« im Sinn einer

lebhaften und individuellen Vergegenwärtigung überhaupt gebraucht wurde. Wenn z. B. Vp. U bei VII 7 auf die Frage, ob das Bild angewendet worden sei, erwiderte: »Nein es ging mir zu schnell, ich hatte zu wenig Vorstellungen, lauter Wortbilder, ich habe den Satz ziemlich äußerlich aufgefaßt« — so liegt hier die Vermutung sehr nahe, daß die Vp. mit »Vorstellung« eigentlich das habe bezeichnen wollen, was Messer[1]) gegenständliches Den-

1) A. a. O. § 12 S. 148 ff.; vgl. K. Koffka, a. a. O. S. 373 ff. Koffka hat den mißverständlichen Ausdruck »begriffliches Denken« durch den andern: »nicht-gegenständliches Denken« ersetzt. Nur um der angenehmen Kürze willen bediene ich mich der Messerschen Terminologie. — Ich kann es nicht unterlassen, auf diese Unterscheidung noch in einem anderen Betracht hinzuweisen. Die Merkmale des gegenständlichen Denkens sind: eine Richtung nach außen, Bewußtsein »das ist etwas«, Herstellung von Beziehungen, die nur für Gegenstände, aber nicht für Begriffe Sinn haben (zeitliche oder räumliche Zusammengehörigkeit u. ä.); die Merkmale des begrifflichen Denkens sind demgegenüber: Fehlen des Gedankens, daß es sich um etwas wirklich Existierendes handelt, das Wort als solches spielt eine größere Rolle, der ganze Verlauf ist glatter, einfacher, weil man etwas »nur eben so hinsagen kann«. Messer legt großen Wert darauf, klar zu machen, daß es sich nicht etwa um Denken an »Gegenstände« und an »Begriffe«, oder bei dem begrifflichen D. um eine mehr logisch-wissenschaftliche Denkweise handelt, sondern daß hier zwei individuell verschiedene Arten des Denkens an irgendwelche Inhalte überhaupt vorliegen. — Diese Unterscheidung verdient auch die Aufmerksamkeit des Religionspsychologen. Denn in der Art, wie religiös gedacht und von religiösen Gegenständen geredet wird, ist dieser Unterschied gleichfalls vorhanden und wirksam. Es gibt Persönlichkeiten, die, wenn sie von religiösen Dingen reden oder darüber nachdenken, immer an etwas wirklich Existierendes denken, die unwillkürlich immer die Stelle der Wirklichkeit suchen, wo es diese Dinge gibt, und die immer zugleich Beziehungen mitdenken, die nur bei einer wirklich existierenden Sache Sinn und Möglichkeit haben: die Wirksamkeit, die psychischen und sozialen Voraussetzungen, das Verhältnis zur Natur oder zur Geschichte u. dgl. Auf der anderen Seite gibt es eine Art, religiöse Gedanken zu bilden, zu pflegen und zu ändern, der jene Merkmale fehlen; hier spielen die Worte mit ihren starken Gefühlswerten (vgl. u. S. 191) eine große Rolle, das Bedürfnis, alles Einzelne an seinem Platz innerhalb der Wirklichkeit zu wissen und zu sehen, ist nicht vorhanden, die einzelnen Gegenstände verbinden sich leicht nach logischen oder wenigstens rein begrifflichen Kategorien usw. Man kann in diesem Sinn von Gott, von Bekehrung, von Kultus, von dem Heiligen Geist, von der Sünde gegenständlich oder begrifflich denken und reden. Es wäre lohnend, dieser bemerkenswerten Unterscheidung weiter nachzugehen und etwa die Vertreter verschiedener Typen und verschiedener Zeiten und Kirchen daraufhin zu untersuchen, ob sie mehr gegenständlich oder mehr begrifflich gedacht haben. Um nur ein Beispiel zu nennen: bei Paulus scheint mir das begriffliche, bei Luther das gegenständliche Denken zu überwiegen. Der angedeutete Gesichtspunkt ist auch geeignet, auf die innerkirchlichen Streitigkeiten der Gegenwart ein neues und überraschendes Licht zu werfen. Während die einen vollkommen begrifflich denken und mit der Leichtigkeit, die nach Messer diesem Typus eigen ist, Verbindungen und Beziehungen zwischen den religiösen Gegenständen herstellen, sind die anderen mit dem gegenständlichen Denken behaftet,

ken im Gegensatz zu begrifflichem Denken genannt hat. Vielleicht ist es in den meisten Fällen, wo der Wunsch nach Vorstellungen ausgesprochen wurde, mehr der Wunsch nach einer klaren sachlichen Repräsentation überhaupt, was die Vp. zum Ausdruck bringen wollten.

Wichtiger als diese Aussagen der Vp. sind die Belege für die tatsächliche Wirkung der Vorstellungen.

In der Polemik gegen die alte Ueberschätzung der Vorstellungen ist bisweilen die Behauptung aufgestellt worden, daß die Vorstellungen für das sprachliche Verstehen und für die Vergegenwärtigung der Bedeutung überhaupt gar keinen Wert haben. Diese Behauptung ist in dieser Form übertrieben und insofern nicht richtig. Unzweifelhaft stellen sich in unseren Protokollen die Vorstellungen in manchen Fällen als Hilfsmittel der Auffassung und eines lebhaften Eindrucks dar[1]). Wer sich die Mühe nimmt, die oben erwähnten aus Situationserinnerungen und aus Kunstreminiszenzen geschöpften Vorstellungen nachzulesen, wird mindestens in einem Teil der Fälle den Eindruck gewinnen, daß die Vorstellung die Aufnahme belebt und den Eindruck vertieft hat; ich möchte dies besonders etwa VI 3 P; I 8 S; II 4 B; VI 4 Q; VI 5 Q; I 1 A; II 1 A behaupten. Ob nicht bei Bildern besonders leicht der Fall eintreten kann, daß eine Vorstellung für das Verständnis notwendig und wertvoll ist, mag in einem späteren Zusammenhang untersucht werden.

Aber dem stehen nun einige andere Beobachtungen gegenüber. Es läßt sich vor allem zeigen, daß das Auftauchen solcher Vorstellungen, weit entfernt, etwa die Bedingung der Aufnahme zu sein, vielmehr das Verständnis voraussetzt[2]). Das wird an allen Stellen deutlich, wo von einem neben den Vorstellungen hergehenden sachlichen (gedanklichen) Verständnis berichtet wird. Zwei Aussagen sind in dieser Hinsicht von großem Interesse: IV 2 E (ewige Wahrheit) und vor allem VII 6 C, wo von dem sachlichen Verständnis aus die gleichzeitig aufgetretene Vorstellung kritisiert wird. Was hier gelegentlich einmal ausgesprochen wird, ist in unzähligen anderen

---

und indem sie stets an etwas wirklich Existierendes denken wollen und Beziehungen, wie sie nur in der Wirklichkeit möglich sind, herzustellen bestrebt sind, werden ihnen manche Gedankenführungen der »Begrifflichen« einfach unmöglich und unvollziehbar. Man versteht sich nicht, weil mit den gleichen Worten sich für die einen der Gedanke an etwas »Wirkliches« verbindet, während die anderen im Reich des Wortes und des Begriffes sich wohl fühlen.

1) Vgl. K. Koffka, a. a. O., bes. S. 382 ff.

2) Vgl. Th. A. Meyer in seiner Polemik gegen Volkelt (Gött. Gel. Anz. 1906, S. 298 ff.).



Fällen die unausgesprochene, weil unbewußte Voraussetzung. — Aber was wird denn dann eigentlich vorgestellt? Mit Vorliebe hängt sich die Phantasie an irgend etwas Nebensächliches und verleiht ihm dadurch eine ganz unverdiente Wichtigkeit; I 10 A (der Mann an der Haustür); VI 6 B (Gottesvorstellung) wird über diese Empfindung von den Vp. selbst geklagt. An ganz unanschauliche Stellen kann sich der Versuch einer Vorstellung heranwagen und er kann nicht anders als vollkommen willkürlich sein: man lese VI 4 P; VII 3 C, Q! Ja in einer überraschend großen Zahl von Fällen hat die Vorstellung irgend etwas, was mit der in Rede stehenden Sache in einer ganz äußerlichen und losen Verbindung steht, ergriffen. Nur eine kleine Auslese solcher »Paraphantasie«: I 2 A (Passionszeit); II 4 B (Fidelbogen), Q, R; V 1 F; VI 3 Q (Liednummer); VI 6 P, R (sah bei »aufgehängt« Christkindlein am Weihnachtsbaum); VII 4 U. Vp. C (VI 3; VII 3) und Vp. H (VII 4; VII 7) verraten eine besondere Neigung zu solchen Abenteuern. Dazu kommen noch die Fälle eigentlicher Mißverständnisse (z. B. VII 6 C). Ein merkwürdiges Beispiel bietet endlich noch VII 4 J, wo ohne jeden ersichtlichen Grund bei dem Wort Vater ein bekanntes Bild Jesu auftaucht.

Bedarf es nun noch eines Beweises, daß solche Vorstellungen für das ganze Aufnahmeerlebnis eine rein negative Bedeutung haben? Die häufigen Klagen (bes. stark z. B. VII 2 Y) über die Störung durch Vorstellungen sind eine bezeichnende Erscheinung und sie entsprechen dem Tatbestand mehr als jene oben erwähnten Klagen über den Mangel an Vorstellungen. Die Vorstellungen nehmen die Aufmerksamkeit für irgendeine zufällige Aeußerlichkeit oder eine gleichgültige Nebensache in Anspruch, sie haben in ihrer Willkür etwas Starres an sich und sind mit seltenen Ausnahmen — VII 4 U bietet ein merkwürdiges Beispiel einer Ergänzung der Vorstellung durch den folgenden Satzbestandteil und zeigt nur von einer anderen Seite die vollkommene Priorität der gedanklichen Erfassung gegenüber den Vorstellungen — (mit solchen Ausnahmen sage ich, sind die Vorstellungen) unfähig sich dem Gedanken anzuschmiegen. Das Wesentliche und Charakteristische des Gedankens geht verloren, und im besten Fall haben die Vp. selbst das Gefühl, daß sie sich von der wuchernden Phantasie auf einen Abweg haben drängen lassen. Die Vorstellungen können unter Umständen zu einer lebhaften und eindrücklichen Auffassung einen Dienst leisten, aber sie können diesen Dienst nur dann leisten, wenn sie vollkommen unter der Determination des Satzgedankens bleiben. Wenn dieser noch nicht oder noch nicht klar im Bewußtsein gegenwärtig ist und die

Phantasie fängt zu arbeiten an, so kann nur ein Unsinn herauskommen (VI 4 Q neue Kirche). Die Phantasie kann gar nicht anders arbeiten, wenn nicht das Denken ihr vollkommen den Weg weist.

Es ist Th. A. Meyers unbestreitbares Verdienst, auf diese vollkommen sekundäre Rolle der Vorstellungen zuerst nachdrücklich hingewiesen zu haben. Unsere Versuche haben die Richtigkeit seines Grundgedankens von neuem bestätigt. Nur ein Punkt trennt das sprachpsychologische Interesse des Religionspsychologen von den Meyerschen Untersuchungen. Er untersucht das Stilgesetz der Poesie, die Sprache der Dichtkunst und die Auffassung der ästhetischen Rede. Die Religion aber hat es nicht mit der ästhetischen, sondern mit der »rhetorischen« Redeweise zu tun. Wenn wir unter rhetorischer Sprache jede sprachliche Mitteilung verstehen, die auf Beeinflussung gerichtet ist, so gehört ohne Zweifel die gesamte religiöse Sprache, die ganze Erbauungsliteratur der rhetorischen Redeweise an. Man muß es vom Standpunkt der Religionspsychologie bedauern, daß wir zwar treffliche Untersuchungen der Bedingungen künstlerischer Sprache und dichterischen Genießens besitzen, daß aber die Eigenart der rhetorischen Sprache und des rhetorischen Sprachverstehens noch so gut wie gar nicht erforscht, kaum als Problem erkannt ist. Hier kann ich nur eben auf dieses Erfordernis einer religionspsychologisch interessierten Sprachpsychologie hinweisen [1]); die Sache lockt zu einer eigenen Untersuchung. Aber die Rolle der Vorstellungen in der rhetorischen Sprache kann ihre gesonderte Beantwortung finden. Meyer hat gründlich aufgeräumt mit der alten Lehre, daß der Dichter möglichst kräftige Anschauungsbilder von sinnlicher Lebendigkeit vor die Seele zaubern solle, und hat energisch die Dichtkunst als Gedankenkunst in Anspruch genommen. Wir können es dahingestellt sein lassen, ob nicht die Eigenart des ästhetischen Genießens doch den Vorstellungen einen etwas höheren Wert verleiht; in der rhetorischen Sprache jedenfalls, die nicht gefallen, sondern beeinflussen will, haben die Vorstellungen nur ein sehr beschränktes Daseinsrecht. Sie haben etwas Eigenwilliges und emanzipieren sich leicht von der Bevormundung durch den Gedanken. Aber wenn die Vermittelung von Gedanken der Zweck der Rede, und keine Beeinflussung ohne Vermittelung von Gedanken möglich ist, so ist alles, was sich diesem Sprachzweck nicht ein- und unterordnet, ein überflüssiges, ja schädliches Rankenwerk. Ein Redner, der darauf ausginge, seine Zuhörer

1) Weiteres über ästhetische und rhetorische Sprache s. in meiner Schrift über die Metaphern, S. 59 ff.

mit lebhaften und detailreichen Vorstellungen zu sättigen, würde gerade den Hauptzweck seiner Rede gefährden; denn was diese Vorstellungen dann eigentlich enthalten und wie sich mit dem Gedanken vertragen, dem sie dienen sollen, das hat der Redner keineswegs in der Hand. — Die veränderte Einschätzung der Vorstellungen und ihres Wertes, die auch durch die vorliegenden Versuche wieder neues Material empfängt, verlangt wie kaum ein anderes Ergebnis der neueren Sprachpsychologie Beachtung in verschiedenen Zweigen der Praxis. Ich verweise z. B. auf die auch für Theologen sehr wichtigen Bemerkungen von Külpe[1]) über die Erschütterung, die das Anschauungsprinzip der Pädagogik durch diese Forschungen erfahren hat.

5. Außer den Vorstellungen soll nur noch eine Gruppe von Erlebnissen, allerdings eine ganz andersartige Gruppe, auf ihren Wert für das Satzverständnis untersucht werden. Es wurde oben die Möglichkeit einer Vergegenwärtigung durch Herstellung von Beziehungen erwähnt. Es verlohnt sich, den Stellen in den Protokollen, wo etwas Derartiges erwähnt wird, besonders nachzugehen. Dies ist durchaus nicht selten. Den Vp. fällt irgend etwas ein, sie denken flüchtig an etwas, was in dem Gehörten mit keiner Silbe angedeutet war, sondern was dazu nur in einer engeren oder loseren Beziehung steht. Die folgenden Beispiele verdienen genaue Erwägung: III D (3) hört von einem Stein, denkt an den Jeremiasatz vom Ton und an eine Kollegstunde, wo der Autor dieses Satzes behandelt wurde; Vp E erinnert sich bei III 1 an bestimmte Menschen, während der Satz selber ganz in der ersten Person gefaßt ist; VI 1 B denkt bei »Freund« an Abraham, weil ihm einmal eine Predigt über den Satz: »Abraham war Gottes Freund« großen Eindruck gemacht hat; VI 1 C hat bei der gleichen Stelle eine Reminiszenz an Sueton, was doch ganz außerhalb des Satzzusammenhangs zu liegen scheint. Sind solche Fälle nicht einfach als unnötige oder gar schädliche Abschweifungen zu beurteilen, als Zeichen mangelnder Konzentration und als starkes Hemmnis der wirklichen Auffassung? Es wäre sehr verkehrt, so zu urteilen. Gerade die angeführten Beispiele machen es doch ganz sonnenklar, daß die Vp. sich eben durch diese »Beziehungsgegenstände« den betreffenden Begriff etc. verdeutlicht und vergegenwärtigt haben. An Abraham oder an dem Satz aus Sueton wird der Inhalt des Wortes Freund verdeutlicht. Und C zeigt deutlich, daß diese neugewonnene Deutlichkeit alsbald

1) Internationale Monatsschrift a. a. O. Sp. 1104 ff.



der Sache, um die es sich handelt, zugute kommt. VII 5 C sieht bei dem Wort »heilig« oben einen Tempel stehen, und dieser Tempel wird nun der Träger des Gefühlswertes und scheint diesen stärker und wirksamer hervortreten zu lassen, als es das bloße Wort »heilig« vermöchte.

Aber dann liegt die Frage nahe, ob denn gar kein Unterschied ist zwischen den Beziehungsgegenständen, die als positive Elemente des Aufnahmeerlebnisses zu betrachten sind, und den Abschweifungen, die wir in einem früheren Zusammenhang als besonders störende Momente kennen gelernt haben. VI 6 Q (Erinnerung an den Hochzeitstag) oder VII 2 Z (Erinnerung an eine bestimmte Situation in der Schule) sind doch unzweifelhaft als störende Einfälle ohne jeden Wert für die Aufnahme dessen, was eigentlich in dem Satz stand, zu erkennen. Aber eben ein Vergleich der angeführten Stellen macht es deutlich, was der springende Punkt ist. Jene erstgenannten Fälle zeigen sämtlich eine ununterbrochene Determination durch den Zusammenhang. Alles was den Vp. eingefallen ist, blieb mitbestimmt durch das, wovon in dem Satz die Rede war. Das Denken war durch das Satzverhältnis in eine ganz bestimmte Bahn geleitet und jene Beziehungsgegenstände blieben innerhalb dieser Bahn. In den anderen Fällen dagegen wurden einzelne Satzteile von einer anderen Seite her betrachtet und mit anderen Beziehungsgegenständen verbunden, als es dem Satzgedanken angemessen war. Das verschiedene Verhältnis zu dem in dem Satz ausgesprochenen Gedanken ist das einzige Merkmal, welches die Vergegenwärtigung durch Beziehungsgegenstände von der Störung durch Assoziationen und Abschweifungen unterscheidet. Bei VI 5 P wird der Unterschied besonders deutlich: Die Reminiszenz an ein weinendes und vom Vater getröstetes Kind ist ein sehr geeignetes Mittel, die Stelle: »wir fühlten ihn, wie man eine Hand fühlt« klar und bedeutungsvoll ins Bewußtsein treten zu lassen — dann nämlich, wenn mit diesem »Fühlen« etwas Sanftes, Tröstliches, bezeichnet sein soll; wenn aber, wie der Zusammenhang verlangt, an den dumpfen, schwerlastenden Druck einer gewaltigen unwiderstehlichen Hand gedacht werden soll, so ist eben diese Hand in ganz anderen Beziehungen aufgefaßt worden, als es dem Zusammenhang angemessen gewesen wäre, und dieser Einfall hat für das gesamte Aufnahmeerlebnis eine rein negative Bedeutung.

Die Vergegenwärtigung durch Beziehungsgegenstände und Assoziationen bietet also wohl die Möglichkeit eines sehr lebendigen

Eindrucks und einer persönlichen Anteilnahme; aber es liegt darin zugleich die Gefahr, daß der eigentliche Gedanke verloren geht, und das Aufnahmeerlebnis seine eigenen, vielleicht höchst willkürlichen Wege einschlägt. Von einigen Spezialfällen dieser Erscheinung wird weiter unten noch zu reden sein. Die Aehnlichkeit dieses Tatbestands mit dem, was vorhin über die Vorstellungen gesagt werden mußte, springt in die Augen; nur ist es sicher kein Zufall, daß unsere Protokolle viel mehr Beispiele einer glücklichen gedanklichen Vergegenwärtigung durch Beziehungsgegenstände als durch Vorstellungen, umgekehrt viel mehr Beispiele einer Störung durch Vorstellungen als durch das »Denken an etwas anderes« aufweisen; offenbar deshalb, weil die gedankliche Beschäftigung mit irgendwelchen Beziehungsgegenständen viel leichter unter der Kontrolle des erfaßten Satzgedankens bleibt als die auftauchenden Vorstellungen.

2. Teil.

Die Bildersprache.

Eine weitere sprachpsychologische Frage, auf die bei unseren Versuchen ein besonderes Augenmerk gerichtet war, ist die Frage nach der Auffassung und der Wirkung bildlicher Ausdrücke. Sowohl für die Auswahl der dargebotenen Sätze als auch für die Art der Befragung war dieser Gesichtspunkt teilweise mitbestimmend. Aus der eingangs mitgeteilten Uebersicht ergibt sich, daß hiefür wesentlich die VR. IV VI und VII in Betracht kommen; die 5 Sätze der VR. IV enthielten 1 Gleichnis und 14 Metaphern, die 7 Sätze der VR. VII enthielten 1 Gleichnis, 1 Allegorie und 17 Metaphern [1]).

1. Die Protokolle sollten wesentlich auf die Frage Aufschluß geben, wie die Verbindung zwischen Bild und Sache, wenn eine solche überhaupt hergestellt wurde, eigentlich aussah. Bei der Befragung wurden hiefür verschiedene Ausdrücke verwendet: Kam der Sinn dieses Bildes zum Bewußtsein? Wurde ein Zusammenhang hergestellt zwischen Bild und Sache? oder allgemein: Wie wurde dieser Ausdruck verstanden? Am häufigsten wurde die Vp. gefragt, ob sie das Bild »angewendet« habe; der Ausdruck erscheint mir jetzt als nicht ganz korrekt; er wurde gewählt, weil einige Vp. sich bei den Vorversuchen gern dieses Ausdrucks bedienten. Daß es sich nicht um praktische oder moralische Anwendung handelte, war den Vp. bekannt.

1) Zur Terminologie vgl. »Psychologie der Metaphern« S. 95 ff.



Es ist nötig, hier eine allgemeine Erwägung voranzuschicken. Im Begriff der bildlichen Rede liegt es, daß ein Bildgegenstand sprachlich zum Ausdruck kommt, während ein Sachgegenstand, der damit gemeint oder damit verglichen ist, irgendwie aufgefaßt oder verstanden werden will. Hier handelt es sich nun stets zunächst um die Frage, ob und wie beide, Bildgegenstand und Sachgegenstand, im Bewußtsein vergegenwärtigt sind, und wie beide miteinander verbunden werden. Aber ebenso, wie jedes Bedeutungserlebnis in sehr verschiedenen Intensitätsgraden auftreten kann, so kann hier jedes der beiden Elemente, Bild und Sache, in sehr verschiedenem Grade der Klarheit und Bewußtheit gegenwärtig werden; daraus ergibt sich bei der psychischen Aufnahme der bildlichen Rede eine gesteigerte Mannigfaltigkeit möglicher Bedeutungserlebnisse [1]).

a) Den Ausgangspunkt nehmen wir zweckmäßig von denjenigen Fällen, wo eine bildliche Redeweise ganz normal aufgefaßt und unzweifelhaft verstanden wurde. Man vergleiche zunächst etwa die folgenden Aussagen: IV 3 C hat die Vorstellung einer Quelle (»rein und lauter bis auf den Grund«); gleichzeitig wird mit Befriedigung das reine Herz in einem bestimmten weiteren Sinn verstanden, das Bild wird mit einem bestimmten Gedanken »vermählt«; gleichfalls C sieht bei VII 2 das Leben als ein Blatt Papier vor Augen; vgl. VII 2 S; I 3 A sah eine Schlingpflanze und dachte gleichzeitig an sein Leben; VII 2 T »Meister sofort im Zusammenhang mit Gott gestanden«; zu VII 4 beschreibt B eine Lichtvorstellung, die begleitet ist von dem angenehmen Gefühl der Reinheit.

Das Gemeinsame an diesen und ähnlichen Aussagen ist eine eigentümliche simultane [2]) Erfassung zweier Inhalte, die verschiedenen Sphären angehören. Es ist mindestens in solchen Fällen nicht so, als ob die Vp. zuerst das Bild als solches aufgefaßt und dann auf die Sache übertragen hätte, sondern beides ist auf eine viel engere Weise miteinander verflochten: das eine wird »ohne weiteres« mit dem anderen »vermählt«.

Diese Aussagen empfangen ihre natürliche Ergänzung und nähere Bestimmung durch solche Stellen in den Protokollen, wo eine solche Beziehung nur unvollkommen oder gar nicht zustande kommt.

---

1) Vgl. ebenda S. 30 ff.

2) Es versteht sich von selbst, daß diese Simultaneïtät nur als im Bewußtsein vorhanden in Betracht kommt.

In allen möglichen Graden der Sicherheit und Klarheit ist dabei die gemeinte Sache gegenwärtig. Ein Bild wird etwa gleich durchschaut, aber nicht im einzelnen angewendet (VII 2 P), oder die Uebertragung auf die Sache ist im Hintergrund des Bewußtseins und »klingt nur dunkel mit« (VI 2 P; VII 2 U). Es ist noch eine weitere Abschwächung möglich. Gelegentlich wird ein Ausdruck oder ein Satz nur gerade überhaupt als bildlich aufgefaßt, ohne daß die Sache ins Bewußtsein tritt, mit der eine Beziehung hergestellt werden soll (VII 2 Z). Ein rudimentärer Ansatz zu ähnlichen Erlebnissen drückt sich schließlich aus in einer Bewußtseinslage, die entweder als Aufgabe (daß nämlich die Bilder verwendet werden sollen III C), oder als Schwierigkeit (z. B. VII 2 P) oder als Problem (VI 2 C) beschrieben wird. — Umgekehrt kann die Sache mehr zu ihrem Recht kommen und das Bild in den Hintergrund drängen, so daß das Bild nur noch »als etwas irgendwie Mitgehendes« vorhanden ist (VII 7 S) [1]).

In allen diesen Fällen, so verschieden sie unter sich sein mögen, war es den Vp. bewußt, daß sie aus dem Gehörten und Aufgefaßten zugleich irgend etwas Anderes oder vielmehr etwas bestimmtes Anderes heraushören und verstehen sollten. Sie fühlten es deutlich als Aufgabe, zu verstehen, was »dahintersteckt«. Es ist eine eigentümliche Bewußtseinslage, die damit beschrieben wird, und die durch den Ausdruck »Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung« am besten gekennzeichnet wird. Dieser Name paßt sowohl auf die zuerst genannten Fälle, in denen tatsächlich zwei Inhalte simultan erfaßt wurden, als auch auf die weiter angeführten, wo nur eine Aufgabe oder ein Problem zum Bewußtsein kam.

b) Wodurch kommt eine solche Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung zustande? Wodurch werden die Vp. veranlaßt, einen Gegenstand, von dem die Rede ist, mit einem anderen zu vermählen, oder zu vermuten, daß da irgend etwas dahintersteckt? Die Frage brauchte gar nicht gestellt werden, wenn es sich um Vergleichungen handelte, bei denen die gemeinte Sache selbst direkt genannt worden wäre. Die bildliche Redeweise bestand aber zur weitaus größten Zahl aus Metaphern, bei denen, wie Vischer in seiner Definition [2]) sagt, die Uebertragung

---

1) Die verschiedenen eben beschriebenen Möglichkeiten habe ich versucht in einer schematischen Figur kenntlich zu machen; vgl. »Psychologie der Metaphern« S. 36. Man wird die dort angedeuteten Fälle unschwer in vorstehendem Material wiedererkennen.

2) Aesthetik III, S. 1226.

gar nicht zum Ausdruck kommt. Wodurch also konnte hier jene Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung zustande kommen? Die Antwort kann nur lauten: Die Vorbedingung ist die durch den Zusammenhang geschaffene Einstellung auf einen bestimmten Kreis von Gegenständen, allgemeiner auf eine bestimmte Sphäre. Besonders deutlich wird dies etwa an IV 3 C: »Wahrhaftigkeit« ist im Bewußtsein, und Vp. ist befriedigt, daß das Folgende so gut sich in diesen Zusammenhang hineinziehen läßt.

Es darf nicht wundernehmen, wenn derartige Aussagen relativ selten gemacht werden. Denn das Bedürfnis, die Bestandteile eines Satzes als etwas Zusammengehöriges aufzufassen, sie in einen inneren Zusammenhang zu bringen, ist etwas so absolut Selbstverständliches, daß diese Tendenz, wenn sie nicht auf Schwierigkeiten und Hemmnisse stieß, den Vp. gar nicht zum Bewußtsein kam, so daß von ihr hätte berichtet werden können [1]).

Um so lehrreicher sind jene Fälle, wo der Einfluß des Zusammenhangs mehr oder weniger ausgeschaltet war.

In zweien unserer Sätze (IV 1 und VII 2) wurde das Bild vor der Sache dargeboten, so daß nicht der Zusammenhang die Einstellung auf eine bestimmte Sachsphäre hätte bewirken können. Während bei IV 1 das Wörtlein »gleichwie« immerhin andeuten konnte, daß der nachfolgende Satz irgendwie bildlich zu verstehen sei, fehlte bei VII 2 jede solche Andeutung. In der Tat wird VII 2 von Vp. W durchaus und von Vp. Z wenigstens zuerst als etwas »rein Sachliches« aufgenommen. Die Einstellung fehlte und mit ihr die Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung. Bei IV 1 haben die Vp. B, C, D, E sämtlich die Frage, ob sofort während des Anhörens über die Bedeutung nachgedacht wurde, verneint. Der einzelne Satz gestattet natürlich keine weittragenden Schlüsse; aber es ist bemerkenswert, daß das Wörtlein »wie« (also Vergleichung, nicht Metapher!) dem mangelnden Zusammenhang an Wirkung keineswegs gleichkommt. Es liegt darin eine gewisse Rechtfertigung für die Behauptung (Psych. der Metaphern S. 96), daß die Vergleichungspartikel keine wesentlich anderen psychischen Bedingungen schafft als ihr Fehlen bei der Metapher. Daß IV 1 K gleich an die »Verbindung« gedacht hat (und zwar, wo eine Determination durch den Zusammenhang fehlte, an die übliche Verwendung des Bildes), kann natürlich Erfolg des »gleichwie« sein. Daß aber auch ohne einen solchen Hinweis eine Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung zustande kommen kann, zeigt sich bei VII 2

1) Vgl. o. S. 157.

C, S, U, Z. Die Anwendung ist »unwillkürlich da«. Aber die Erklärung ist sehr einfach; die Vp. wußten, daß bei diesen Experimenten ihnen lauter Stätze religiösen Inhalts vorgelesen wurden (VII 2 U); kein Wunder, wenn sie bei dem Diarium das Gefühl hatten, daß da noch etwas dahinter steckt. Also auch hier liegt in der Einstellung, wenn auch nicht durch einen Satzzusammenhang, so doch durch die Situation, die Vorbedingung für die Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung.

Auf der anderen Seite setzt diese Bewußtseinslage eine gewisse Spannung zwischen dem Zusammenhang und dem Bild voraus. VII 7 V konnte keine Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung zustande kommen. Eine Reihe unzweifelhaft metaphorischer Ausdrücke, die in unseren Sätzen vorkamen (z. B. »bitter« VII 6), sind in keinem Protokoll erwähnt, offenbar deswegen, weil alle Vp. sie ohne weiteres in den Sachzusammenhang einreihten, ohne daß die Sphäre des Bildes als eine von der Sphäre der Sache verschiedene überhaupt ins Bewußtsein trat.

Umgekehrt verdienen diejenigen Stellen ein besonderes Interesse, wo diese Spannung so lebhaft empfunden wurde, daß eine Verbindung kaum möglich war. Ohne nähere Erläuterung berichten die Vp. gelegentlich von dem Eindruck, daß es nicht paßt, und daß sie nichts damit anfangen können (VI 2 Q; VII 2 U; VII 7 U); diese Bewußtseinslage ist regelmäßig mit starkem Unbehagen verbunden. — In anderen Fällen wird dieses Nichtzusammenpassen näher dahin bestimmt, daß die Sphären, denen Bild und Sache angehören, zu heterogen sind, als daß eine befriedigende Verbindung möglich wäre. Typisch ist die Aussage I 4 W, wo daran Anstoß genommen wird, daß die Religion mit einer physikalischen Sache in Verbindung gebracht wird; I 12 B kann einen bestimmten Gedanken nicht an das Bild anschließen (vgl. VI 2 C); das Milieu ist ein zu verschiedenes VII 2 U; oder es macht sich der Gegensatz eines abstrakten Gedankens zu dem Bild geltend VII 7 B. Besonders aber ist es der Gefühlswert eines Bildes, der es als unpassend erscheinen läßt, wovon weiter unten noch mehr zu reden sein wird; hier soll nur ein besonders lehrreiches Beispiel erwähnt werden: III B (3).

c) Wenn keine solchen Schwierigkeiten der metaphorischen Auffassung sich entgegenstellen, so wird, wie schon betont, Bild und Sache simultan erfaßt. Es fragt sich, ob nicht doch auch nachträglich die Verbindung mit der Sache hergestellt werden kann. Es dürfte die Meinung verbreitet sein, daß sogar in der Regel der Vorgang ein solcher ist; und auch ich hätte den Aus-

druck »anwenden« nicht gebraucht, wenn ich nicht gleichfalls von dieser Meinung hergekommen wäre.

Ich finde in den Protokollen im ganzen höchstens zwei Fälle, wo der Uebergang zur Sache nach Anhören des Bildes noch gelungen ist. Und diese sind nicht ganz klar. VII 2 T sagt, daß ein Gefühl durch die erklärende Schlußwendung noch lebendiger geworden sei; bei VII 2 Q ist nicht recht deutlich, ob die »Anwendung«, welche die erheiternden Eindrücke der ersten Satzhälfte überwand, von dem subjektiven Vorgang des metaphorischen Verstehens oder von der erklärenden zweiten Satzhälfte zu verstehen ist.

Das ist alles; dagegen zeigt sich in zahlreichen Fällen, daß, wenn einmal bei dem Anhören des Bildes nicht simultan der Sachgegenstand erfaßt war, nachträglich die richtige Beziehung zur Sache nicht mehr gefunden wird, und daß in dieser Hinsicht auch die nachfolgende Erklärung oder die direkte Erwähnung der Sache nicht mehr viel gut machen kann (z. B. VII 2 S a. E.; VII 2 Z). Von besonderem Interesse ist in dieser Hinsicht der Gleichnissatz IV 1. Man müßte erwarten, daß wenigstens hier, wo durch »gleichwie« Bild und Sache deutlich voneinander geschieden waren, die Beziehung leicht nachher gewonnen werden könnte. Ganz im Gegenteil ist Vp. B ärgerlich, daß das überhaupt einen Sinn haben soll und Vp. C hat die entscheidende Stelle überhört; Vp. K kann sich von der Nachwirkung der anfänglichen (simultanen) Auffassung nicht mehr frei machen.

Ebensowenig kommt der Sinn der bildlichen Redeweise etwa in einem Akt des Vergleichens zum Bewußtsein [1]). Ganz außerordentlich selten reden unsere Vp. von einem Vergleichen. IV 1 B hat sich durch ein qualvoll ausgedachtes tertium comparationis aus der Situation gerettet; vgl. VII 2 D, wo aber das Wort »vergleichen« nicht gebraucht wird. Wichtig ist, daß in beiden Fällen die Vp. das Gefühl haben, den Satz nicht in normaler und befriedigender Weise aufgenommen zu haben.

Es zeigt sich aus alledem, daß das Wesen des bildlichen Verstehens nicht in einer sukzessiven Verbindung, Vergleichung oder Uebertragung von Bild und Sache zu suchen ist; sondern es findet ein simultanes Ineinsschauen, eine Verschmelzung von Bild und Sache statt. Dies ist das Wesen des metaphorischen Verstehens, und man kann sagen, daß sich die Bewußtseinslage

1) Vgl. »Psych. der Metaphern« S. 43 ff.

der doppelten Bedeutung und das metaphorische Verstehen wie Aufgabe und Lösung zueinander verhalten [1]).

So sehr werden Bild und Sache in eins geschaut, daß gelegentlich ein höchst sonderbares Mittelding, ein Mischgebilde auftaucht, was weiter absolut kein Interesse beanspruchen könnte, wenn es nicht eben ein Symptom jener Verschmelzung wäre. Vgl. namentlich das Mittelding zwischen Paulus und einem fliegenden Stein (III B [3]) und das im Himmel lokalisierte Lebensbuch (VII 2 Q, vgl. S).

Häufiger und interessanter sind bestimmte einzelne von einem Bild angeregte Vorstellungen, mit welchen ein bestimmter, nicht in dem Bild liegender Gedanke aufs engste verschmolzen ist. Der Gedanke stammt durchaus nicht aus der Bildsphäre, sondern ist deutlich die Auswirkung des Sachzusammenhanges. Es ist notwendig, diese Fälle etwas genauer ins Auge zu fassen. Die meisten derartigen Vorstellungen sind überhaupt keine Sachvorstellungen im eigentlichen Sinn gewesen; dieser Art sind nur zwei, das durchsichtige Wasser, mit welchem der Gedanke der Wahrhaftigkeit vermählt ist (IV 3 C) und das Blatt Papier, das zugleich Sinnbild des Lebens ist (VII 2 C); es ist vielleicht kein Zufall, daß gerade diese beiden von einer Vp. gebildet wurden. Im übrigen sind es Lichtkontraste (VII 1 C) oder reines weißes Licht (VII 4 B), lokale Vorstellungen (oben—unten VII 1 C u. a.), Richtungsvorstellungen (VII 1 U), Bewegungsvorstellungen (Linie VII 1 S; Hände VII 1 T; Gestalt VII 5 S) oder kaum davon zu unterscheidende kinästhetische Vorstellungen (VII 5 C). — In solchen Fällen war es eine Vorstellung, die der Träger jener Verschmelzung von Bild und Sache war, und nirgends kommt diese schöner und reiner zum Ausdruck als hier. Hier aber sind es nicht nur lauter mehr oder weniger unbestimmte Vorstellungen (wovon weiter unten noch zu reden sein wird), sondern es handelt sich um lauter Gebiete, die von alters her als Sinnbilder der Religion verwendet werden. Oben — unten; Licht — Finsternis . . . das ist die unveräußerliche und internationale Bildersprache der Religion. Auch auf das Wassersymbol trifft das zu, und das Lebensbuch ist wenigstens ein durch Tradition vertrautes Sinnbild. Es ist, als ob hier überall die Sphären in einer gewissen Verwandtschaft stünden, so daß jenes Gefühl: das paßt nicht zusammen, gar nicht aufkommen kann, und die Ver-

1) Nach Abschluß der Arbeit sehe ich, daß K. Groos in seinem Aufsatz über den paradoxen Stil in Nietzsches Zarathustra (Zeitschr. f. angew. Psych. Bd. VII, H. 6, S. 467 ff., vgl. bes. S. 500 f.) verwandte Erscheinungen beschrieben hat.



schmelzung leichter als sonst zustande kommt. Man kann zweckmäßig diese Erlebnisse als »symbolische Vorstellungen« bezeichnen; in diesen symbolischen Vorstellungen drückt sich am deutlichsten aus, was das Wesen des metaphorischen Verstehens ausmacht: eine Verbindung zweier Sphären, die unter dem Einfluß des Zusammenhangs, ohne Ueberlegung und ohne Vergleichen, spontan mit einander verschmolzen werden.

2. Mit der Erwähnung der »symbolischen Vorstellungen« haben wir schon die weitere und allgemeinere Frage berührt, welche Rolle die Vorstellungen überhaupt bei der Auffassung der Bilderrede spielen. Hiebei können wir uns in weitem Umfang zurückbeziehen auf das, was auf S. 158 ff. über die Vorstellungen überhaupt gesagt wurde. Was dort über Zahl und Art der berichteten Vorstellungen ausgeführt ist, gilt uneingeschränkt auch für die bei der bildlichen Rede auftretenden Vorstellungen. Wer die dort gegebenen Beispiele überblickt, wird eine große Anzahl solcher Aussagen darunter finden, die sich auf bildliche Ausdrücke beziehen.

Dann aber wird von vornherein zu erwarten sein, daß ihre Wirkung für die Auffassung auch in bezug auf die Bildersprache keine wesentlich andere ist als sonst. Diese Erwartung steht freilich in genauem Gegensatz zu der üblichen Theorie von der Bildersprache. Denn hier war das Dogma von dem hervorragenden Wert der Vorstellungen besonders mächtig und, so viel ich weiß, ist es überhaupt für das Sondergebiet der Metaphern und Vergleichungen noch gar nicht ernstlich angegriffen worden. Die alte Weisheit, daß die Bildersprache abstrakte Stoffe mit sinnlicher Lebendigkeit erfülle und dem auffassenden Geist das Vergnügen kräftiger Vorstellungen verschaffe, gilt noch ziemlich uneingeschränkt. Was sagen nun unsere Protokolle über diese Frage?

Die Fälle von Paraphantasie mehren sich, wenn man die Bildersprache gesondert ins Auge faßt, in der auffälligsten Weise; ich erinnere nur an einige besonders krasse Beispiele: IV 5 G (Holzhauer); VI 2 P (Physiksaal); VI 3 C (Zwerg); VII 4 H (!); VII 7 H (Buch von Müller). Die Klagen über Störungen durch Vorstellungen sind noch viel häufiger als in anderen Fällen. Was heißt aber »Paraphantasie«, wenn es sich um die Vorstellung eines Bildgegenstandes handelt? Entscheidend ist es gerade, daß es hier in der Wirkung sehr oft auf dasselbe herauskommt, ob der Bildgegenstand selbst oder irgend ein kaum damit zusammenhängender Unsinn vorgestellt wird. In sehr vielen Fällen, wo eine lebhafte Vorstel-

lung des Bildgegenstandes zustande kam, ist gerade die »Anwendung« des Bildes, die Verschmelzung von Bild und Sache nicht zustande gekommen. Man lese die folgenden Aussagen im Zusammenhang nach: I 11 A; III B (5); IV 1 B, C, D, E; IV 2 C; IV 3 B, D; VI 2 B, C, P, Q; VI 3 P; VI 6 P, Q; VII 1 P; VII 2 H, P; VII 4 D; VII 5 T, X; VII 7 C, H, U. Ich habe es für nötig gehalten, an diesem Punkt ausnahmsweise, statt nur Beispiele zu nennen, die in Betracht kommenden Stellen, soweit es sich um ganz klare und sichere Fälle handelt, vollzählig aufzuführen, weil nach meiner Meinung hierin eines der wichtigsten Ergebnisse der gesamten Versuche liegt.

In allen diesen Fällen war das Anhören des Bildes mit einer mehr oder weniger lebhaften Vorstellung verbunden, zugleich aber ist in allen diesen Fällen die Sache nicht zu ihrem Recht gekommen. Es war entweder nicht einmal eine Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung vorhanden oder es kam wenigstens kein metaphorisches Verstehen zustande. Eine flüchtige Durchsicht der Stellen zeigt übrigens, daß in der Mehrzahl der Fälle die Vorstellung von ziemlicher Deutlichkeit gewesen ist. Man fühlt sich berechtigt, es als Regel zu konstatieren: Je lebhafter und deutlicher die durch das Bild angeregte Vorstellung ist, desto schwieriger wird die Verbindung des Bildes mit der Sache.

Der Satz ist durch eine Gegenprobe zu erhärten. In der Tat ist es richtig: Je undeutlicher die Vorstellung des Bildes war, desto leichter ist die Sache zu ihrem Recht gekommen. Ich habe oben (S. 160) einige Beispiele sehr undeutlicher Vorstellungen aufgezählt (vgl. noch II 3 A vergoldet); in allen diesen Fällen hat die Vp. gleichzeitig mit dem Bild das sachliche Verständnis gehabt und es ist die Verschmelzung von Bild und Sache zustande gekommen. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang zwischen Blässe der Vorstellung und metaphorischem Verstehen bei VII 5 S. Hieher gehören auch die oben schon erörterten »symbolischen Vorstellungen«. — Einigemal wird noch weitergehend berichtet, daß die Vorstellung erst verschwinden mußte, um dem gedanklichen Erfassen Platz zu machen (VII 7 S; vgl. die Befriedigung, mit der VI 3 C sagt, das Bild sei bald vorübergegangen).

In die gleiche Richtung weisen einige Fälle, wo eine oder mehrere Vorstellungen neben dem metaphorischen Verstehen vorhanden

waren, wo aber offenbar beides in gar keiner Verbindung miteinander stand, und die Vorstellung gar keinen erkennbaren Zusammenhang mit der gedanklichen Erfassung hatte. Oder sollte jemand behaupten wollen, daß die Vorstellungen, die I 3 A (Schlingpflanze); III B (3); III C (3); IV 2 K u. ä. berichten, für das gleichzeitige Sachverständnis irgend etwas ausgemacht hätten? Als typisches Beispiel dafür, wie unabhängig von einer recht willkürlichen Vorstellung das Verständnis sich in der Erinnerung an einen ähnlichen Gedanken in anderer Form dokumentiert, mag II 1 L (vgl. III D [3]) dienen. Auf VII 6 C, wo von dem sachlichen Verständnis aus die Bildvorstellung kritisiert wird, wurde schon bei einer früheren Gelegenheit hingewiesen.

Die Fälle, wo überhaupt keine Vorstellung berichtet wird, sind bei der großen Aktivität der Vorstellungskraft ziemlich selten. Um so bemerkenswerter ist es, daß gerade in diesen Fällen regelmäßig — mit alleiniger Ausnahme von VII 7 V, wo die Sache selbst schroff abgelehnt wurde — Bild und Sache in vollkommen befriedigender Weise miteinander verschmolzen waren (vgl. I 4 B, W; VII 1 V; VII 5 D u. ä.); VII 5 T gewann die Anwendung erst bei der zweiten Lektüre, als keine Vorstellungen mehr auftraten.

Alle diese Beobachtungen zusammen zeigen auf das deutlichste, daß die Vorstellungen die Auffassung und das Verständnis der bildlichen Rede im allgemeinen ungünstig beeinflussen. Dies hängt naturnotwendig zusammen mit unseren früheren Ergebnissen. Erinnern wir uns daran, daß das Wesentliche des bildlichen Verstehens in der Verschmelzung von Bild und Sache besteht, und daß der Sachgegenstand meist nur durch den Zusammenhang ins Bewußtsein gerufen werden kann; was diesen Zusammenhang aus dem Bewußtsein ausschaltet, kann dem metaphorischen Verstehen nicht förderlich sein. Erinnern wir uns ferner an das, was wir schon allgemein an den Vorstellungen beobachten konnten, daß sie sich eigenwillig und willkürlich der Determination durch einen gedanklichen Zusammenhang entziehen, so erscheint uns die ungünstige Wirkung der Vorstellungen auf das metaphorische Verstehen in ihrem tieferen Grunde. Wenn zu dem Erfassen eines Zusammenhangs Denken gehört, so läßt sich das Ergebnis unserer Versuche (in diesem Punkt) dahin zusammenfassen, daß wir desto weniger denken, je mehr wir uns vorstellen.

Diese ungünstige Wirkung kommt auch den Vp. selbst, trotz ihrer Vorliebe für die Vorstellbarkeit, nicht ganz selten zum Bewußtsein. Hierin liegt der oben (S. 161) erwähnte Widerspruch. Es ist merkwürdig! Dieselben Vp., die sich über Unanschaulichkeit be-

schwerten und Vorstellungen vermißten, wenn sie fehlten, hatten nicht nur sehr oft von störenden Vorstellungen zu berichten, sondern, wenn sie nach einem einzelnen Satz oder einer Reihe von Sätzen befragt wurden, was ihnen den meisten Eindruck gemacht habe, wobei ihr Gefühl oder ihr Wille angeregt worden sei . . , so nannten dieselben Vp. mit großer Sicherheit solche Stellen oder Satzteile, bei denen sie keine Vorstellungen gehabt hatten, und wenn sie auf Bilderrede zurückgriffen, so betonten sie ihr Wohlgefallen an dem Gedanken, der darin ausgesprochen war. Einige — nicht alle — Vp. wünschen Vorstellungen zu haben, und wenn sie vorhanden sind, so sind sie undeutlich, unpassend, störend, peinlich und tragen fast niemals dazu bei, das Verständnis eines Satzgedankens oder einer Bilderrede zu erleichtern oder zu bereichern. — In diesem Widerspruch liegt zugleich eine gewisse Gewähr dafür, daß die Protokolle nicht unter dem Einfluß irgendeiner Theorie die psychische Wirklichkeit vergewaltigen.

3. Im Gegensatz zu den Vorstellungen scheinen gefühlsmäßige Erlebnisse notwendig und wesentlich bei der Auffassung bildlicher Rede eine Rolle zu spielen. Solche Erlebnisse werden sehr häufig berichtet.

Dieser Gefühlswert eines bildlichen Ausdrucks kann an einer Vorstellung haften (III X [3]; III B [5]) und schließt sich besonders gern an jene Situationsvorstellungen an, die in der eigenen Erinnerung zeitlich und örtlich lokalisiert sind; vgl. bes. VI 2 P, Q (Meer); VII 5 C (Landschaft). Hier ist freilich unverkennbar, daß nicht etwa die Vorstellung als solche angenehm wirkt, sondern daß der Gefühlswert in der Fülle von Erinnerungen wurzelt, die gleichzeitig über die Schwelle des Bewußtseins drängen, und in der ganzen Stimmung, die mit jener Situation unzertrennlich verbunden ist. — Es wäre ein Trugschluß, anzunehmen, daß immer dann, wenn bei einem bildlichen Ausdruck eine Vorstellung und ein Gefühl erlebt werden, beides miteinander innerlich zusammenhängen müsse; ebenso wie uns früher ein Verstehen ohne jeden Zusammenhang mit einer gleichzeitig auftauchenden Vorstellung begegnete, so gibt es auch gefühlsmäßige Erlebnisse, die mit den durch das Bild angeregten Vorstellungen nicht das geringste zu tun haben; typisches Beispiel ist II 3 A: Man wird doch nicht behaupten wollen, daß der innerlich gesehene Goldschimmer die »Zärtlichkeit in der Stimmung« erzeugt habe. — Doch können, was ja keines Beweises bedarf, Gefühlseindrücke auch ganz ohne jede gleichzeitige Vorstellung aus einem Bild erwachsen.

Viel wichtiger aber ist ein anderer Gesichtspunkt. Wir haben bisher nur solche Stellen berücksichtigt, bei denen der Gefühlswert rein an dem Bilde haftete und am Bilde haften blieb, ohne irgendwie auf die Sache übertragen zu werden. Das wonnige Gefühl über die Lichtmenge, das VII 4 D hatte, ohne an Gott zu denken, ist das beste Beispiel für diese Erscheinung; vgl. noch III X (3); IV 3 B. In solchen Fällen verfehlt offenbar das Bild vollkommen seinen Zweck, da es gar nicht in den Zusammenhang hineingezogen wird, für den es doch bestimmt ist. — Noch schlimmer ist es, wenn ein Gefühl ausgelöst wird, das dem beabsichtigten genau entgegengesetzt ist. Der dunkle Metallspiegel soll den Eindruck mangelhafter Erkenntnis vermitteln, Vp. X (III 2) freut sich, da Metall immer etwas Schönes sei. Auch bei VII 2 Z wird durch eine unpassende Gefühlserinnerung der Weg zu dem Sinn der Bilderrede vollkommen versperrt.

Schöne Beispiele anderseits, wie das Gefühl, das ein Bild erweckt, ohne weiteres auf die Sache übertragen wird, bieten VII 4 B; VII 5 C. Lehrreich ist ein Vergleich der Aussagen VI 3 P und VI 2 Q; P hat genau dem Zusammenhang entsprechend ein Gefühl der Ruhe und des Friedens, über Q kommt das Gefühl einer wundervollen Ruhe, aber dies an einer Stelle, wo das Wort »uferlos« eher ein Gefühl der Unruhe hätte erzeugen sollen. Es ist also durchaus nicht gleichgültig für die Auffassung des Satzgedankens, welchen Gefühlston ein bildlicher Ausdruck aus seiner Sphäre hereinklingen läßt. Auch hinsichtlich des anklingenden Gefühls soll das Bild hineingezogen werden in den Zusammenhang, und die Einstellung durch den Zusammenhang allein vermag das Gefühlserlebnis in die richtigen Bahnen zu leiten. Die Veränderung des Gefühlserlebnisses bei der zweiten Lektüre (VII 5 D, T) beleuchtet dieses Verhältnis am schärfsten. In beiden Fällen wird erst bei dem zweiten Anhören der Zusammenhang wirksam, und in diesem Augenblick verändert sich auch das Gefühl, das sich an die bildliche Redeweise angeschlossen hat (dort in bezug auf »überschauen«, hier auf »Vater«).

Der Gefühlswert eines Bildes kann als starke Störung und Hemmung des Verständnisses empfunden werden, wenn er den Hörenden zu sehr beschäftigt und dadurch abzieht (VI 2 P), oder wenn er als mit der Sache unvereinbar erscheint. Wenn III B, C (3) das Bild als unpassend tadeln, so liegt es offenbar nicht an dem Gedanken (denn dieser wird von beiden Vp. als schön und richtig anerkannt), sondern daran, daß das Werfen eines Steines nicht in einen Gefühlszusammenhang mit Paulus gebracht werden kann.

Diese mangelnde Gefühlsharmonie ist eng verwandt mit der Heterogenität der Sphäre (vgl. o. S. 172), denn es ist eben meist eine bestimmte Bild s p h ä r e , der jener unpassende Gefühlswert anhaftet. Manchmal erweckt ein Bild infolge seines Gefühlstons statt jeder positiven Wirkung nichts als Aerger und Unwillen (III B [8]; VI 2 C; VI 5 B).

So zeigt sich auch hier, daß die bildliche Redeweise nur dann ihren Zweck erfüllt, wenn das anklingende Gefühl leicht und selbstverständlich auf die Sache übertragen wird, so daß dann kaum zu sagen ist, ob dieses Gefühl der Sache oder dem Bildgegenstand gelte. Die Verschmelzung von Bild und Sache ist auch — und ganz wesentlich — eine gefühlsmäßige, indem ein G e f ü h l , das d e m H ö r e r m i t e i n e m b e s t i m m t e n I n h a l t r e g e l m ä ß i g s i c h v e r b i n d e t , e i n e m a n d e r e n I n h a l t z u g l e i c h z u g u t e k o m m t , d e m h i e r d a s I n t e r e s s e g i l t .

4. Es bleibt ein abschließendes Wort über die Wirkung der Bilderrede im Ganzen des Erlebnisablaufs zu sagen übrig. — Noch einmal: in der Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung wird eine Spannung zwischen der Sachsphäre und der auftauchenden Bildsphäre empfunden, und in dem metaphorischen Verstehen wird der Ausgleich dieser Spannung erlebt. Von diesem W e c h s e l s p i e l lebt die Metapher und jede Form der Bilderrede; darin liegt ihr Reiz und ihre Gefahr. Unsere Protokolle zeigen in vielen Beispielen den Fall, daß ein bildlicher Ausdruck die Aufmerksamkeit so lebhaft in seine Sphäre hineinzieht, daß dadurch die Sphäre des Zusammenhangs aus dem Bewußtsein verdrängt wird. Der Organismus des Zusammenhangs ist gleichsam nicht kräftig genug, als daß der Fremdkörper assimiliert werden könnte. Auch dann, wenn die Sachsphäre p r i m ä r im Bewußtsein war, konnten die Vp., wenn sie w ä h r e n d des Bildes die Sachsphäre aus dem Auge verloren hatten, nachher n i c h t m e h r z u r S a c h e z u r ü c k f i n d e n. Man wolle noch einmal nachlesen, um nur einige Beispiele herauszugreifen: III B (5) (»An Religion . . . gar nicht mehr gedacht«); VI 2 B (»Gedanken völlig verloren«); VI 2 Q (»weniger mit Religion beschäftigt«); VI 2 P (»Aufmerksamkeit verschoben«); VI 3 N (»Gedanke an Gott in den Hintergrund gedrängt«). Wir haben die Beispiele dafür kennen gelernt, wie Gefühle, aber vor allem Vorstellungen an einer solchen verhängnisvollen Emanzipation der Bilder schuld sein können; es kann auch einfach die allzu lange Fortführung einer Bilderrede ihr Verständnis erschweren (vgl. I 12 B, C). — Aber die bloße Tatsache, daß Bild und Sache in irgendeiner Weise miteinander in Beziehung gesetzt werden,

garantiert noch keineswegs eine positive Wirkung der Bilderrede. Denn sehr oft werden Bilder eben um dieser Beziehungen willen als unpassend und störend empfunden, und Klagen über schlechte Bilder sind viel häufiger und lebhafter als über schlechte Gedanken: I 1 B; I 4 W; I 5 A; III B, C u. ö. Es muß ferner die Sachauffassung aus der Bilderrede eine gewisse Bereicherung gewinnen; wenn eine Vp. das Bewußtsein hat: die Sache wäre ohne dies Bild ebenso klar und eindrücklich oder noch klarer und eindrücklicher gewesen, so hat ganz offenbar die Bilderrede ihren Zweck verfehlt. Solche Aussagen sind gar nicht selten; vgl. I 12 B; III C (3); IV 2 K; VII 5 S und viele andere! Es muß also auch das Bild der Sache gegenüber eine gewisse Selbständigkeit haben und eine neue Nuance des Gedankens oder Gefühls beibringen, wenn es seinen Zweck erreichen soll [1]). In einer Wechselwirkung von Bild und Sache liegt die Bedingung der wirksamen Bilderrede.

So enthält die wirkliche und eigentliche Bilderrede allemal ein gewisses Risiko. Sie wagt es, den auffassenden Geist in eine weit abliegende Gegend zu locken, und muß doch erwarten, daß der Zusammenhang ihn gleichzeitig auf dem einmal betretenen Pfade festhält. Hat der Geist jenen Blick in ein anderes Land versäumt, so hat die Metapher eigentlich ihren Zweck verfehlt; aber wenn der Geist sich locken läßt, den Weg zu verlassen, um genauer zu betrachten, was ihm da in der Ferne gezeigt wird, so wird er nicht mehr zurückkehren, und die Bilderrede hat ihren Zweck noch viel weniger erfüllt als vorhin. Und was das eine Mal trefflich gelingt, schlägt das andere Mal vollkommen fehl. Es stände schlimm um den Wert der metaphorischen Redeweise, wenn sie normalerweise so oft ihren Zweck verfehlte, wie sie es in unseren Versuchen getan hat. Aber das wirkliche Leben schafft ganz andere und viel günstigere Einstellungen, als es Experimente vermögen. Es war ja auch nicht unsere Absicht, festzustellen, wie oft Metaphern verstanden werden und wie oft nicht, sondern wie es zugeht, wenn sie verstanden werden und wenn sie nicht verstanden werden. Dazu war es nötig und wertvoll, überwiegend solche Fälle zu betrachten, wo das Verständnis der Bilderrede erschwert und gehemmt war; denn hier wie so oft können Krankheitserscheinungen uns lehren und helfen, das gesunde Leben zu kennen und zu verstehen.

1) Unsere Protokolle gestatten leider nicht, auf diesen Punkt, die positive Wirkung der Bilderrede, weiter einzugehen; vgl. »Psychologie der Metaphern« Kap. IV. (Die Metaphern als sprachliches Ausdrucksmittel.)

5. Die bildliche Ausdrucksweise ist ein so wichtiges Hilfsmittel der rhetorischen Sprache, sie spielt vor allem in der ganzen religiösen Sprache eine so hervorragende Rolle, daß wir uns freuen, aus unseren Versuchen wenigstens einige Gesichtspunkte für die Praxis der religiösen Rede zu gewinnen. Mehr als Andeutungen zu geben, ist freilich durch den Raum verboten.

a) Immer wieder hat sich uns die ausschlaggebende Wichtigkeit der durch den Zusammenhang geschaffenen Einstellung auf eine bestimmte Sachsphäre aufgedrängt; sie allein läßt die bildliche Rede als solche erkennen, sie allein kann das Bedeutungserlebnis in die richtige Bahn lenken. Wenn eine solche Einstellung primär fehlte, konnte nachträglich die Verbindung nicht mehr gewonnen werden. Diese Beobachtungen zeigen die Notwendigkeit, vor einer bildlichen Redeweise die Sachsphäre, um die es sich handelt, klar in das Bewußtsein treten zu lassen. Eine ganz allgemeine Einstellung auf das Gebiet des Religiösen ist ja bei der religiösen Rede wohl meistens vorhanden; aber das genügt nicht; eine Vergleichung, eine längere metaphorische Redeweise, bei der der Hörer nicht gleich weiß, worauf der Redende hinaus will, wird nicht etwa, wie man glauben möchte, durch die erregte Spannung besonders wirksam sein, sondern sie wird lediglich jene in unseren Protokollen so oft erwähnte unlustbetonte Bewußtseinslage erwecken, wo man weiß: »da steckt irgend etwas dahinter, aber was?« Und wenn die Erklärung kommt, so vermag sie das Versäumte nicht mehr nachzuholen. Ein Beispiel wird dieses Erfordernis noch deutlicher machen. Hauptprediger Dr. Geyer beginnt eine Predigt über Apostelgeschichte 16 $_{25-34}$ (die in dem für den II. Band dieses »Archivs« angekündigten Aufsatz zum Abdruck kommen wird) etwa folgendermaßen: »Bei der Betrachtung dieser Geschichte erging es mir ähnlich, wie es mir bei einem Besuch der Dresdener Gemäldegalerie ergangen ist; nachdem ich alle Säle durchwandert, zog es mich immer wieder zu dem einen Bild zurück, der Sixtinischen Madonna . . So haftet mein Interesse bei dieser Geschichte immer wieder an dem einen großen Wort: Glaube an den Herrn Jesum Christum . . . .« — Schon die Situation schafft selbstverständlich eine Einstellung auf das Gebiet des Religiösen; aber der erste Satz lenkt sofort die Aufmerksamkeit auf die Auslegung einer ganz bestimmten Geschichte und vermöge dieser Einstellung kann das Gleichnis von der Sixtinischen Madonna mit der Sache verbunden werden, der es dienen soll. Man denke sich, die Predigt würde einfach beginnen (es wäre mir ein leichtes,

aus meinen alten Predigtkonzepten solche Beispiele anzuführen): »In der Dresdener Gemäldegalerie kann es einem merkwürdig ergehen. . . . So ähnlich geht es mir, wenn ich . . .« Wird es nicht unzähligemal so gemacht? Aber in diesem Fall wird das Gleichnis, weil allein seine Bedeutung in Bewußtsein ist, nur abziehen, wird Erinnerungen oder vielleicht Vorstellungen erwecken, und es ist mindestens sehr fraglich, ob die beabsichtigte Verbindung mit der Sache überhaupt noch vollzogen werden kann. Weder die Vergleichsartikel noch die nachfolgende Erklärung vermag die primäre Sacheinstellung zu ersetzen. Es ist interessant, unter diesem Gesichtspunkt, die Gleichnisse Jesu, bzw. die Form, in der sie uns überliefert sind, zu betrachten. Stets zum Beginn die Einstellung auf die Sachsphäre: Das Himmelreich ist gleich . . . und — nachher in fast allen Fällen Verzicht auf eine Auslegung!

b) Als der schlimmste Feind des metaphorischen Verstehens erwiesen sich die durch das Bild hervorgerufenen Vorstellungen. Es kann also nicht die Aufgabe der Bilderrede sein, möglichst ausgeführte Schilderungen zu geben, um womöglich eine farbenprächtige Vorstellung zu erzeugen. Bilder aus der Natur z. B. haben selbstverständlich, wie in der Bibel so auch heute, ihren berechtigten Platz in der religiösen Sprache; aber sie dürfen gerade jenen oft gepriesenen Grad sinnlicher Lebendigkeit nicht erreichen, wenn sie zweckmäßig sein wollen. — Damit hängt die weitere Forderung eng zusammen, daß eine Bilderrede nicht zu lang ausgesponnen sei; es ist nicht nur ein ästhetisches Mißfallen, was sich regt, sondern die Bildsphäre nimmt zu viel Aufmerksamkeit für sich in Anspruch und entzieht sich der steten simultanen Verschmelzung mit der Sache.

c) Was von einem Bildgegenstand am leichtesten und häufigsten zum Bewußtsein kommt, ist die Sphäre, der er angehört. Vergessen wir nicht, daß keineswegs alle Sphären gleichmäßig leicht mit der Sphäre des Religiösen verbunden werden. Leicht erweckt ein bildlicher Ausdruck, der einer der Religion allzu heterogenen Sphäre angehört, ein peinliches Gefühl und wirkt störend, statt der Sachauffassung zu dienen. Man wird in dem lobenswerten Bestreben, die Religion mit allen Gebieten des Lebens in Beziehung zu setzen und die innere Verwandtschaft aufzuzeigen, leicht empfindsame Gemüter verletzen und das Gegenteil von dem erreichen, was man will. Die Untersuchung der religiösen Bildersprache scheint zu ergeben, daß bei den Klassikern der Religion es immer wieder dieselben Sphären sind, die mit der Religion metaphorisch verbunden



werden [1]). Diese im menschlichen Geistesleben begründeten Sphärenverwandtschaften wird der Prediger nicht ungestraft ignorieren.

d) Das Sphärenbewußtsein hängt aufs innigste zusammen mit den Gefühlswerten. Die Bildersprache — gerade die religiöse Bildersprache ganz besonders — dient wesentlich zum Ausdruck bestimmter Gefühle. Eben deswegen verlangt der durch einen bildlichen Ausdruck angeregte Gefühlston ganz besondere Beachtung. Ich muß vor allem genau wissen, welchen Gefühlswert der Bildgegenstand für die Hörer hat, eine Regel, die nicht so einfach zu befolgen ist, wie sie klingt. Es hat mich oft gewundert, mit welcher kühnen Selbstverständlichkeit Prediger, die selbst stark musikalisch veranlagt sind, meinen, mittelst musikalischer Bilder religiöse Wertgefühle erwecken zu können, als ob nicht vielleicht die Mehrzahl ihrer Hörer ganz unzugänglich wären für solche aus der Welt der Musik stammende Gefühlserlebnisse. Ich muß aber auch dafür zu sorgen suchen, daß der anklingende Gefühlston wirklich der Sache, von der ich reden will, zugute kommt und nicht rein im Bilde stecken bleibt. Wenn ein Hörer die weichen Gefühle in der Erinnerung an seine Mutter oder das Gefühl der Erhabenheit beim Anblick des Hochgebirges oder das Gefühl der Furcht vor dem Schlangengift erlebt, so ist damit an sich gar nichts gewonnen, wenn er nicht diese Gefühle zu übertragen vermag oder vielmehr ganz unwillkürlich überträgt auf bestimmte religiöse Gegenstände. Und diese Uebertragung wird gar nicht dadurch garantiert, daß man den Hörer dazu auffordert — das ist sehr bequem, aber ganz nutzlos —, sondern nur dadurch, daß man die Sache, um die es sich handelt, vorher so kräftig ins Bewußtsein ruft und das Bild so sehr in die Sache hineinzieht, daß der Hörer gar nicht anders kann, als jene Gefühle gleichzeitig mit der Sachauffassung zu erleben und mit ihr zu verquicken. Die einfache Metapher: »Wir sind nun Gottes Kinder« (I. Joh. 3, 2) ist in dieser Hinsicht viel wirkungssicherer als ein ausgesponnenes Gleichnis: »Denkt einmal an euren Vater, wie er euch lieb hat . . . Seht, gerade so dürft ihr Gott vertrauen und lieben . . .« Namentlich in der katechetischen Praxis wird in der Absicht, alles zu erklären, oft gerade die Bedingung der gefühlsmäßigen Wirksamkeit in Frage gestellt.

e) Die Bilder sind nicht zum Schmuck da. Wenn man eine Sache ebensogut ohne Metaphern und Gleichnisse sagen kann, so soll und darf man nicht die Sache mit bildlichen Ausdrücken belasten, vermeintlich um es »schöner« zu machen, jedenfalls um

1) Vgl. »Psychologie der Metaphern«, Tab. VIII, S. 113.

Zeit auszufüllen. Solche Bilder sind Phrasen. Unsere Vp. haben wiederholt das Unbehagen zum Ausdruck gebracht, das sie empfanden, wenn ihnen die Sache schon vor dem Bild und ohne dieses vollkommen klar war, und ihnen dann noch die Auffassung und Anwendung der Bilder zugemutet wurde. Die Metaphern und Vergleichungen müssen stets eine neue Nuance des Gedankens oder des Gefühls hinzubringen, die um der Armut sprachlicher Ausdrucksmittel willen anders gar nicht angedeutet und mitgeteilt werden kann; tun sie das nicht, so können sie die Rede niemals zieren, sondern nur in ihrer Wirkung beeinträchtigen. Der religiösen Rede sollte aller solcher aufdringliche Schmuck am fernsten liegen.

f) Vielleicht das interessanteste religionspsychologische Ergebnis unserer Untersuchung liegt darin, daß mit wenigen Ausnahmen nur die ganz bekannten und geläufigen Bilder günstig gewirkt haben. Gelegentlich der »symbolischen Vorstellungen« wurde darauf schon hingewiesen. Aber dies gilt ganz allgemein. Ich finde ein einziges Beispiel, wo eine bekannte Metapher gestört hat (I 12 B), und hier um einer besonderen und ungewöhnlichen Verwendung willen; dagegen wieder einen einzigen Fall, wo eine überraschende und neue bildliche Redeweise als solche günstig gewirkt hätte (III G [3]); sehr oft aber werden diese unbekannten Bilder, die man gar nicht von vornherein als schlecht bezeichnen möchte, schroff abgelehnt, oder vielmehr sie werden gar nicht verstanden und mit der Sache gar nicht oder nicht richtig verbunden (z. B. I 4 W; I 5 A; III B [3]; VI 2 B, C, P, Q). Wir waren alle selbst erstaunt davon, als wir uns später klar machten, wie die alten wohlvertrauten Bilder der religiösen Sprache immer wieder ihre Wirkung bewährt hatten: das Wasser, das Licht, das Feuer, der Vater, die Richtung nach oben u. ä. Eine doppelte Anwendung dieser Beobachtung ergibt sich von selbst. Es ist nicht die Aufgabe der religiösen Sprache, neue und unerhörte Bilder zu erfinden; wenn diese Forderung schon für die Dichtkunst ein Unsinn ist, so erst recht für die rhetorische Sprache. Die alten Symbole haben immer die größte Aussicht, in die Sphäre der Religion hineingezogen zu werden und das religiöse Gefühl zu beleben; nur darum kann es sich handeln, diese Symbole als Sinnbilder lebendig zu halten, so daß sie nicht rein zu Bezeichnungen des Religiösen werden, sondern aus ihrer Sphäre heraus der Erfassung des Religiösen einen wirklichen Gehalt zuführen. Dann ist es aber auch eine wichtige Aufgabe der religiösen Pädagogik, solche feste Beziehungen zu schaffen und zu erhalten, damit in dem Kreis der alltäglichen Dinge ein eiserner Bestand solcher sei, die

mit selbstverständlicher Leichtigkeit immer wieder zum Sinnbild religiöser Gegenstände werden.

3. Teil.
Religiöse Eindrücke.

Die Frage nach der Art der berichteten »religiösen Eindrücke« ist weitaus die wichtigste Frage, die wir an unsere Protokolle heranbringen können. Unter »religiösen Eindrücken« verstehen wir dabei — wie schon an einer früheren Stelle betont (vgl. S. 146) — alle lebhafteren oder tiefergehenden Wirkungen, die sich an ein Wort oder einen Gedanken religiösen Inhalts anschließen. Gegen ein naheliegendes Mißverständnis muß der Charakter dieser Untersuchung noch klargestellt werden: Sowenig wie es bei der Bildersprache unsere Absicht sein konnte, eine Auslese guter Bilder zu gewinnen, so wenig soll hier etwa untersucht werden, welche religiösen Gedanken, Ausdrücke, Vorstellungen Eindruck gemacht haben. Es ist immer noch nötig, das seltsame Mißverständnis zurückzuweisen, als ob in der Religionspsychologie überhaupt so eine Art Abstimmung darüber veranstaltet werden sollte, was religiös lebendig oder brauchbar ist und was nicht. Unser Augenmerk ist vielmehr auf die Frage — und nur auf diese — gerichtet: Wie geht es zu, wenn ein religiöser Stoff Eindruck macht? In welchen psychischen Formen vollzieht sich eine solche tiefer gehende Wirkung?

Ich habe im ganzen 71 Stellen gezählt, wo von solchen Eindrücken religiöser Stoffe die Rede sein kann: ein deutlicher Beweis, daß diese Art der »Experimente« weit davon entfernt ist, tiefere Wirkungen auszuschließen.

Unter den hier beobachteten Erlebnissen lassen sich drei Arten unterscheiden, die freilich weder im strengen Sinn koordiniert sind, noch auch immer scharf voneinander geschieden werden können:

1. persönliche Stellungnahme zu den vorgetragenen Gedanken,
2. eine mehr oder weniger lebhafte Ich-Bezogenheit religiöser Gegenstände,
3. das Auftauchen einer Stimmung oder eines Gefühlskomplexes.

1. Daß die Vp. wiederholt berichten, der oder jener Gedanke habe ihnen einen besonderen Eindruck gemacht, sie hätten ihn mit freudiger Zustimmung angehört u. ä., hat weiter nichts Auffallendes; vgl. II 4 B; III B (3); III C (10); III E (1) (NB. Der Satzgedanke wird mit lauter anderen Ausdrücken wiedergegeben, als tatsächlich vorgekommen waren); VII 1 V; VII 3 D; VII 5 W. — Bemerkenswert ist zunächst nur dies, daß alle diese Stellen rein

gedankliche Erlebnisse enthalten, ohne von Vorstellungen bei den eindrucksvollen Stellen irgend etwas zu sagen; Vp. C nannte unter allen Sätzen der VR. VII als den eindrucksvollsten den Satz 3, über dessen Unanschaulichkeit er sich vorher beschwert hatte.

Die Vermutung liegt nahe, daß neue, d. h. der Vp. nicht geläufige Gedanken, einen besonders lebhaften und nachhaltigen Eindruck hervorzurufen vermögen [1]). Einige Aussagen spiegeln denn auch den Reiz einer neuen Gedankenverbindung unmißverständlich wider; vgl. I 2 B; I 4 B (Christentum als Verwandlungsprozeß); I 4 V; III C (3, 10); III G (3, 7); VII 2 C. In allen diesen Fällen hatte der neue Gedanke eine unmittelbar einleuchtende Kraft. Leider bieten unsere Protokolle zu wenig Material, um der Frage näher zu treten, wie es sich mit diesem Reiz des Neuen verhält, wenn erst die nachprüfende Reflexion herausgefordert wird; die auftauchende Kritik wird von einigen Vp. als störend, störend jedenfalls für tiefere Eindrücke, bezeichnet, vgl. V 2 F; vgl. III C (9); in anderen Fällen erregt das Neue zunächst ein gewisses Interesse, ohne nach irgendeiner Seite hin eindrücklich zu werden, vgl. I 1 A (Jesus der Ewige).

Dagegen ist es nun ganz überraschend, in wie vielen Fällen ein Gedanke, der der Vp. zweifellos oder ausgesprochenermaßen bekannt war, als besonders eindrucksvoll bezeichnet wurde; ich zitiere nur einige Beispiele: I 1 B (Leben mit Jesus); I 4 W (Brannte nicht unser Herz . . .); I 12 B (Liebe immer gleich warm), C (der unveränderliche Gott); II 4 B (Gott — heute); II 5 C (Heimwehgedanke); III B (3) (von Gott bewegt werden); III C (9); III D (6) (Ruhe in Gott); VI 1 Q (Einfachheit des Christentums); VI 2 P (ebenso Q, Einfachheit des Christentums); VII 1 B (Ueberlegenheit Gottes); VII 5 D (Ruhen am Herzen des Vaters). Nur zweimal findet sich die entgegengesetzte Aussage, wonach die allzu große Geläufigkeit eines Gedankens den tieferen Eindruck verhindert hat: II 1 L und VI 2 B; ein anderes Mal ist es die Bekanntheit nicht nur des Gedankens, sondern auch der Formulierung, die auch die Wörter wirkungslos macht: VII 3 C. Die Bedeutung der Bekanntheit für den Eindruckswert eines Gedankens tritt am lebhaftesten da hervor, wo die Vp. ausdrücklich einen Gedanken begrüßen als einen,

---

1) Natürlich war es nicht in allen Fällen möglich, mit Sicherheit anzugeben, ob der betreffende Gedanke für eine Vp. neu oder bekannt war; aus einem Grunde, den das Folgende ersichtlich machen wird, wurde eine Bekanntheit des Gedankens nur da angenommen, wo sie von der Vp. ausdrücklich konstatiert wurde oder sonst über jeden Zweifel erhaben war.



den sie selber auch schon gedacht haben, als die Bestätigung ihres eigenen Denkens, z. B. I 5 A u. ö. Bei Theologen wird wohl auch der Umweg über eine eigene Predigt das Mittel, um einen Gedanken eindrucksvoller zu machen. Daß in solchen Fällen gern eine leise Umbiegung des ausgesprochenen Gedankens nach der Richtung des Bekannten hin erfolgt, wurde in früherem Zusammenhang erwähnt.

Diese Stellungnahme zu dem Gedanken, wo dieser als bekannt oder gar als Bestätigung eigener Gedanken begrüßt wird, läßt sich als Aneignung beschreiben; vgl. besonders die charakteristische Aussage: ich konnte nichts hereinnehmen (VI 4 Q). Der Gedanke wird in den Kreis der bekannten Gedanken hereingenommen und eingereiht [1]); diese Aneignung ist fast immer mit einer gewissen Befriedigung verbunden.

2. Diese Aneignung in einer viel intensiveren Form ist das eigentliche Merkmal der zweiten obengenannten Gruppe von Erlebnissen: der Ich-Bezogenheit des Inhalts. Sie klingt mehr oder weniger stark mit an allen Stellen, wo überhaupt von einem starken Eindruck erzählt wird, wird aber selten ausdrücklich erwähnt. Diese Ich-Bezogenheit kann in verschiedenen Nuancen auftreten als Lebensgefühl, als Bewußtsein der Verantwortung, als sittlicher Impuls . . . Man wolle nachlesen: I 3 A; II 8 C; III B (7); V 2 C (a. E.), F; VI 1 C; VII 1 B; VII 2 T; VII 4 Q; VII 5 T. Ein Beispiel lebhafter und gefühlsbetonter Ablehnung jeder Ich-Beziehung bietet dagegen die stark intellektuell angelegte Vp. V (I 4; ähnlich auch II 4 B). Noch um einen Grad intensiver ist die Aneignung, wenn die Ich-Bezogenheit sich konzentriert in der Erinnerung an eine bestimmte eindrucksvolle Situation: vgl. I 12 C (sogar stärker als ein ästhetisches Unbehagen); VII 1 Q. — Diese Ich-Bezogenheit kann an irgendeinem Punkt so intensiv auftreten, daß sie unbekümmert um den genauen Gedanken des Textes ihre eigenen Wege geht, und gerade auf diesen Abwegen zu sehr lebhaften und tiefgehenden Erlebnissen führt; ein typisches Beispiel ist I 8 A, vgl. I 4 B; VII 6 T.

Es wird schwerlich ein Zufall sein, daß alle die Ich-bezogenen Stellen lauter bekannte, geläufige religiöse Gedanken enthielten; es scheint, daß ein neuer Gedanke, auch wenn er mit Sympathie und Zustimmung aufgenommen wird, ungleich schwerer in eine solche enge Verbindung mit dem Ich gerückt, in dieser eigentümlichen und intensiven Weise angeeignet wird. Nehmen wir einmal als selbstverständlich an, daß der religiöse Redner wünscht, daß

1) Vgl. die Beschreibung dieses Vorgangs bei Bühler, Archiv für die ges. Psych. Bd. XII.



die Zuhörer seine Gedanken sittlichen und religiösen Inhalts auf ihr Ich beziehen, so wird er also bei der Darbietung bekannter Gedanken mehr Aussicht haben, seinen Zweck zu erreichen, als wenn er ihnen ganz neue und ungewohnte Gedankengänge zumutet. Nach der anderen Seite scheint die Tatsache zu weisen, daß in der VR. III die meisten Bibelsprüche und Zitate weder besonderen Erinnerungs- noch auch besonderen Eindruckswert zeigten; die bekannten Gedanken scheinen also nicht dann am eindrücklichsten zu sein, wenn sie auch in eine vollkommen bekannte Form gekleidet sind. Diese Erscheinung ließe sich ja auch dahin interpretieren, daß in solchem Fall der eigenen Tätigkeit zu wenig Spielraum gelassen ist. Die günstigste Vorbedingung für jene eindrückliche Ich-Bezogenheit scheint also dann vorzuliegen, wenn die Vp. dem Stoff zunächst seiner äußeren Erscheinung nach als einem fremden gegenüberstehen, und erst dann, wenn sie den Sinn erfaßt haben, diesen als einen ihnen bekannten Gedanken, als ihr eigenes geistiges Eigentum erkennen: »Dies ist ja dasselbe, was ich selbst so oft gedacht habe, dem kann ich unbedingt zustimmen.« Absichtlich drücke ich mich so vorsichtig als möglich aus; diese Fragen lassen sich nicht mit gelegentlichen Beobachtungen an ein paar Vp. abtun, und ich täusche mir nicht vor, daß die vorliegenden Versuche ein abschließendes Urteil ermöglichten.

Das genaue Gegenteil dieser Aneignung durch Ich-Bezogenheit liegt dann vor, wenn das Interesse an der Person des Autors im Vordergrund steht. Das tritt natürlich dann besonders ein, wenn die Vp. wissen, daß das ihnen vorgelegte Stück von einer ihnen dem Namen nach bekannten und interessanten Persönlichkeit stammt, und es hat sich in einer ganz auffallenden Weise bei mehreren Vp. bei den Hilfe-Andachten von Naumann spürbar gemacht (z. B. I 1 A, B; I 3 B; I 4 B (2); vgl. II 2 A). Aber es kann das Interesse am Autor gerade auch dann, wenn dieser unbekannt ist, als Frage, wer das wohl sein könnte, hereinspielen, vgl. VI 1 B. Ein einziges Mal wird der Gedanke an den Autor als positives Moment des religiösen Eindrucks wirksam: II 8 B. Aber diese Art der Erbauung ist etwas psychologisch vollkommen anderes als die Ich-Bezogenheit und ist vielleicht vielen Menschen überhaupt unzugänglich. Der Ich-Bezogenheit jedenfalls steht, wie unsere Protokolle übereinstimmend zeigen, das Interesse am Autor ausschließend gegenüber. — Es ist, um diesen Gesichtspunkt gleich hier anzufügen, für die Psychologie der Erbauungsliteratur nicht unwichtig, sich dies klar zu machen. Einfache Leute haben — soweit ich urteilen kann — nie ein Interesse daran, zu wissen, wer das gemacht hat, auch nicht

bei Bildern oder Geschichtenbüchern, aber am allerwenigsten bei religiöser Literatur; Versuche, ihnen ein Interesse an diesen Autoren-Persönlichkeiten (Paulus, Luther, Paul Gerhardt . . .) zu erwecken, sind nicht nur bei den meisten aussichtslos, sondern sie liegen, wenn unsere Beobachtungen richtig sind, auch gar nicht im Interesse der religiösen Sprache, die nicht ein Interesse am Autor erwecken, sondern auf das Ich bezogen sein will.

Ebenso freilich bleibt die Ich-Bezogenheit immer dann aus, wenn eine Vp. von ästhetischen Eindrücken zu berichten hatte; vgl. z. B. IV 3 B. Das ist nun ganz außerordentlich häufig bei den von Naumann stammenden Stücken der VR. I der Fall gewesen (Vp. B, T u. a., bes. I 4 T). Die Vp. genießen das Ganze als Kunstwerk, empfinden Freude an der Darstellung, sprechen wohl auch aus, sie hätten den Eindruck einer künstlerischen oder einer rhetorischen (das Wort im üblichen Sinne!) Leistung gehabt (I 1 A; I 2 B; I 4 B [2]), und in allen diesen Fällen bleibt die Ich-Bezogenheit und mit ihr die eigentliche Aneignung aus. — Wenn man diese immerhin dürftigen Beobachtungen auf eine Formel bringen darf, so müßte sie lauten, daß die rein ästhetischen Eindrücke sich nicht leicht mit religiösen verbinden, sofern diese eine Beziehung auf das eigene Ich voraussetzen. Es ist mit dieser Konstatierung, die ich lieber eine Vermutung nennen möchte, an eines der allerwichtigsten und allerschwersten Probleme der Religionspsychologie gerührt, dessen Förderung ein Lebensinteresse für die religiöse Wissenschaft wie für die religiöse Praxis bedeutet: Aesthetische und religiöse Verhaltungsweise in ihrer spezifischen Verschiedenheit. Nach meinem Urteil das Beste, was darüber gesagt worden ist, steht bei Volkelt, Aesthetik I S. 488 ff.

3. Wir kommen zu der dritten Gruppe von religiösen Eindrücken, denjenigen nämlich, wo die Vp. berichten, daß ihre Stimmung nach einer bestimmten Richtung hin verändert worden oder daß ein bestimmtes Gefühl angeklungen sei. Am schönsten kommt diese Veränderung der ganzen Bewußtseinslage zum Ausdruck III B (Gravitation nach dem Guten hin); vgl. VI 3 Q (Weihe, die über dem Ganzen lag); VI 4 Q.

a) Wie kommt eine solche Gefühlswirkung zustande? Einigemal wird sehr deutlich, wie ein bestimmter Gedankenkomplex, eine bestimmte Sphäre im Bewußtsein auftaucht und eine eigentümliche Atmosphäre mit sich bringt, die eben die ganze Stimmung in ihren Bereich zieht. Sphärenbewußtsein und Stimmungswirkung zeigen sich auch hier in ihrer engen

Verwandtschaft; vgl. I 10 A; I 12 B; VI 5 B; VII 5 C (2). Regelmäßig, wenn überhaupt dazu Gelegenheit war, hat der Anklang an bekannte Lieder die Stimmungswelt dieses Liedes in dem Hörenden erzeugt: VI 3 B, C, Q; VII 1 B, ebenso W; VII 3 Q.

Aber unvergleichlich öfter als der ganze Komplex wird ein einzelnes Wort als der Erreger des Gefühls bezeichnet; in einem überraschenden und bemerkenswerten Maß macht sich der Gefühlswert der einzelnen Wörter geltend. Diese Erscheinung ist religionspsychologisch so interessant, daß es sich verlohnt, die Aussagen in möglichster Vollständigkeit zusammenzunehmen. Am häufigsten wird ein Gefühlseindruck von dem Vorkommen des Namens Jesus berichtet, z. B. III D (7); der Name Jesus konnte auch bei einem sonst nicht verwerteten Versuch (IV 7 E) trotz einer sehr unsympathischen Umgebung »das religiöse Gefühl erwecken«. Im übrigen sind zu nennen:

Gott VI 6 B; VI 3 B, O; VII 7 B; ähnlich VII 4 W;
Vater des Lichtes VII 4 U; ähnlich H;
Wille Gottes VI 2 B;
Gesetz VI 4 B;
Liebe und Gnade I 10 A; II 2 A;
heilige Liebe III B (8); vgl. V 1 F;
ewig VII 3 J; ähnlich H;
Kreuz II 1 A (hier verbunden mit einer Vorstellung);
Ruhe (in Gott) III D (6) u. ö.;
Sehnsucht III B (11);
Freund VI 1 B;
warm I 12 A.

Gelegentlich kommt auch eine konträre Gefühlswirkung vor, entweder so, daß ein Wort im Gegensatz zu der offenbaren Meinung des Textes einen negativen Gefühlswert erweckt (bei sehr häufigen und häufigem Mißbrauch ausgesetzten Wörtern, vgl. Liebe V 1 C; Herr VII 1 C) oder umgekehrt so, daß ein Wort seinen positiven Gefühlston trotz der entgegengesetzten Tendenz des Satzes behält: Klugheit V 1 F.

b) Im großen und ganzen offenbarte sich eine weitgehende Gleichartigkeit der Gefühlswirkungen der einzelnen Wörter. Das lag natürlich daran, daß, wie schon in der Einleitung betont, die Vp. fast alle einer und derselben religiösen und kirchlichen Richtung angehörten. Einige wenige Aussagen von Vp., die diesem gemeinsamen Typus ferner standen, zeigen mit aller Deutlichkeit, daß hier dieselben Ausdrücke gar keinen Gefühlston oder gar einen entgegengesetzten haben, und wo die Wörter kein gefühlsmäßiges Echo finden, scheint ein tieferer Eindruck und eine Ich-Bezogenheit der Sache selbst ganz ausgeschlossen; man vgl. I 4 V; VII 3 V, P.

Auf der anderen Seite bedarf es keines Nachweises, daß die Wörter, soweit sie bei dem größten Teil der Vp. regelmäßig bestimmte Gefühlswirkungen auslösen konnten, ausnahmslos starke Bekanntheitsqualität besaßen; daß neue und ungewohnte Wörter viel mehr als Störungen in Betracht kommen, wurde in anderem Zusammenhang erwähnt. Hierin liegt nun ein wichtiger Unterschied. Während bei den Gedanken der Reiz der Neuheit und der Wert der Bekanntheit sich teils bei den einzelnen Vp. die Wage zu halten schien, teils individuell verschieden verteilt war, scheint bei den Wörtern ausschließlich und eindeutig nur die Bekanntheit religiös wertvoll zu sein. Von besonderem Interesse ist in dieser Hinsicht die Aussage VI 2 B, weil hier ein bekannter Gedanke eindruckslos bleibt, während ein sehr bekannter Ausdruck, der in dem Satz vorkam, seinen Eindruck nicht verfehlte.

4. Diese Ergebnisse, die gerade hier durch eine besonders große Zahl übereinstimmender Beobachtungen gestützt werden, sind nun in verschiedener Hinsicht für die Religionswissenschaft und für die religiöse Wirksamkeit von einiger Bedeutung. Sie zeigen vor allem den außerordentlichen Anteil, welchen der Gefühlswert der Wörter an der Sprache einer bestimmten religiösen Gemeinschaft hat. Denn die Gemeinsamkeit der Gefühlserlebnisse, die unsere Protokolle zeigen, entspricht viel besser den tatsächlichen und normalen Voraussetzungen einer religiösen Rede, als wenn unsere Vp. sehr verschiedenen religiösen Typen angehört hätten. Der Prediger kann und muß bei der Gemeinde, an die er sich wendet, eine gleichmäßige Gefühls-Reaktion auf die Ausdrücke, deren er sich bedient, voraussetzen. Es wäre leicht, eine Liste von Wörtern zusammenzustellen, die in dem Rahmen einer katholischen Predigt einen ganz anderen Gefühlston haben als in einer protestantischen. Ja, die Gemeinsamkeit in bezug auf den Gefühlston der Wörter scheint geradezu ein wesentliches Merkmal der religiösen Gemeinschaft überhaupt zu sein [1]). Man hat unter dem Einfluß des alten Intellektualismus meistens den begrifflichen Inhalt der religiösen Termini auf Kosten ihres Gefühlstons überschätzt. Die religiöse Sprache des Neuen Testaments z. B. hat nicht in erster Linie einigen Wörtern eine »Bedeutung« gegeben, die sie vorher nicht hatten, sondern sie hat ihnen vor allem einen ganz neuen Gefühlswert verliehen, und das Echo, das diese Wörter

1) Vgl. J. Cohn, Die Gefühlswirkung des Begriffes. Philos. Studien XII, S. 297 ff. — K. O. Erdmann, Der Gefühlswert der Worte. Beil. zur Allg. Zeitung, 25. u. 26. Sept. 1896.



nun im Gemüt weckten, war ein starkes Band der jungen Gemeinschaft; auf der anderen Seite wäre es unbedingt nötig, zu wissen, was für einen Gefühlswert die Ausdrücke, mit denen die ersten Prediger des Christentums ihre Sache an die Menschen heranbrachten, etwa schon vorher in den verschiedenen religiösen oder anderen Gemeinschaften besaßen; ohne daß wir diesen Gefühlswert der Wörter kennen, wissen wir eigentlich nicht, was die Wörter »bedeuten«, und entbehren eine unentbehrliche Voraussetzung einer fruchtbaren Exegese. In der Sprache der deutschen Mystiker hatten Wörter einen sehr lebhaften Gefühlston, bei denen wir ihn heute, obwohl wir das Wort in einer nicht wesentlich verschiedenen »Bedeutung« gebrauchen, gar nicht mehr leicht nachempfinden können. Bei den kirchlichen Streitigkeiten unserer Tage spielt der verschiedene Gefühlswert, den hier und dort die gleichen Wörter haben, eine oft verhängnisvolle Rolle; hier hat ein Ausdruck, der den einen heilig ist, für die anderen diesen Klang verloren; dort gewinnen für einen bestimmten Kreis Redeweisen einen ehrwürdigen Charakter, mit denen die anderen gar nichts anfangen können. Denn die Gefühlswerte der Wörter befinden sich in einer fortgesetzten Wandlung (um nur hier einmal ein Beispiel zu nennen: »Jüngling«!), freilich in einer Wandlung, die sich sehr langsam und für den einzelnen kaum merklich vollzieht.

Denn der stark konservative Zug dieser Gefühlswerte war die andere Seite unserer Beobachtungen. Dieses Ergebnis verdient um so mehr Beachtung, als unsere Vp. fast durchweg von jeder Sympathie mit einem Stil, der die ausgiebige Verwendung stark gefühlswertiger Wörter und einer traditionellen Redeweise liebt, vollkommen frei sind, und in ihrer Denkweise eher nach der intellektuellen, wissenschaftlichen Seite hin tendieren. Wenn es trotzdem so war, daß immer die bekannten Bilder am besten gefielen, die bekannten Gedanken am leichtesten auf das Ich bezogen wurden, die bekannten Wörter die lebhaftesten Gefühle wachriefen, so muß doch wohl hierin eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der religiösen Sprache sich bekunden. Darin liegt vor allem die denkbar schärfste Kritik jener religiösen Schriftsteller, die sich einbilden, daß unerhörte neue Wörter oder Wortverbindungen auch unerhörte Erlebnisse hervorrufen oder garantieren müßten. Wichtiger ist der positive Beitrag zu einer Psychologie der Erbauung. Ein ganz wesentliches Moment der Erbauung ist die Freude an den alten gefühlsschweren Wörtern, an dem Wiedererkennen der eigenen Gedanken, die gefühlsbetonte Erinnerung an das Bekannte. Nur ganz ausgesprochene Intellek-

tualisten vermögen wohl mit Genuß und Gewinn religiöse Rede zu hören oder zu lesen, in der die vertrauten Klänge fehlen. Man hat so oft — und mit viel Recht — über die »Sprache Kanaans«, deren sich manche Prediger befleißigten, geklagt; aber wenn man sich über die Wirkung, die sie doch immer wieder auf sehr viele Menschen ausübte, als über etwas ganz Unbegreifliches gewundert hat, so übersah man, welche Rolle der Gefühlswert der bekannten Wörter, überhaupt des Bekannten, bei der Auffassung und Aneignung der religiösen Sprache spielt. Vor kurzem hat diese Redeweise von einer Seite Verteidigung und Lob gefunden, von der sie die wenigsten erwartet hätten. E. Horneffer polemisiert in der »Tat« (Juli 1913, S. 400) gegen die Zeitmeinung, daß nur das Ueberraschende, Unmittelbare, Neue, religiöse Wirkungen hervorzurufen vermöge. »Beruht nicht jeder künstlerische Stil auf Wiederholung, auf der immer gleichen Wiederkehr einer typischen Form . . .? Der Künstler weiß, was wirkt, nämlich der gleichmäßige Klang, der nur durch stete Wiederholung die harte Schale der Gewohnheit, welche die Seele bedeckt, lockert und sprengt. Wie wunderbar wirken in der christlichen Predigt gerade die altbekannten Bibelsprüche, die in ihrer steten Wiederkehr an der rechten Stelle die religiösen Gemüter in ihrer tiefsten Tiefe aufwühlen, die unübertrefflich stets einen Höhepunkt der religiösen Predigt und Erweckung bedeuten . . .« — Solche Behauptungen werden teilweise einen leidenschaftlichen Widerspruch erfahren; aber sie zielen in der gleichen Richtung wie die Ergebnisse unserer Untersuchungen. Nur daß bei unseren Vp. die bekannte Formulierung, eben das Bibelzitat, sich nicht als die eindrucksvollste Redeweise erwies; auf Grund der vorliegenden Aussagen könnte man die Beobachtungen vielmehr dahin zusammenfassen: Die größte Aussicht, einen Eindruck zu machen, hat der bekannte Gedanke in einer neuen Form, aber mit Verwendung der bekannten Wörter.

Ist dies richtig, so ist es für die religiöse Wirksamkeit von größter Wichtigkeit, solche festen Gefühlswerte zu schaffen und zu erhalten, bestimmte Wörter ein für allemal mit solchen Stimmungswerten zu verknüpfen und gewisse Gedanken ein für allemal bekannt und vertraut zu machen. Für Predigt und Unterricht ergeben sich daraus manche einzelnen Konsequenzen und Regeln. Aber diese aufzusuchen, würde über den Rahmen dieser experimentellen Untersuchungen hinausführen.

Die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie.

Von

Pfarrer Lic. R. Wielandt in Niedereggenen (Baden).

Daß die kirchliche Praxis von seiten der Psychologie außerordentlich viel Förderung erwarten darf, braucht man heute in keiner Weise mehr zu erweisen. Wer es noch nötig hätte, der müßte geistig kein Kind unserer Zeit sein. Doch wäre es undankbar, würde nicht auch der Name des Theologen genannt, der sich am frühesten und energischsten in den Dienst dieser Bewegung gestellt hat, und dessen Name im Umkreis des Protestantismus für eine kirchliche Praxis auf religionspsychologischer Grundlage geradezu typisch geworden ist: Niebergall. Mag die historische Fundamentierung der kirchlichen Praxis bei ihm nicht mehr genügend zu ihrem Recht gelangen, genauer, die rechte Vereinigung von Psychologie und Geschichte, Analyse der Gegenwart und der Vergangenheit noch nicht hergestellt sein: die künftige Geschichtsschreibung der praktischen Theologie wird ihm den Platz des Bahnbrechers der Bedeutung der Religionspsychologie im Gebiet des kirchlichen Handelns gewiß lassen.

Eine Umkehrung der Fragestellung ist es, wenn auf den folgenden Seiten vom Beitrag des praktischen Theologen für die wissenschaftliche Religionspsychologie geredet wird. Der Artikel will sich allgemein halten, und daher auch nicht das wiedergeben, was in jüngster Zeit in dieser Hinsicht schon geleistet worden ist. Der Artikel möchte vielmehr im allgemeinen erwägen, wie und wo die Mitarbeit des praktischen Theologen an der Religionspsychologie erfolgen kann, also an welchen durch die Aufgaben der Religionspsychologie einerseits, durch die methodische Art des kirchlichen Praktikers andererseits gewiesenen Punkten. Eine solche Orientierung vermag auf

jeden Fall ein doppeltes: Zu verhüten, daß sich der praktische Theologe ein besonders ungünstiges religionspsychologisches Gebiet sucht, und zu verhindern, daß weite Gebiete unbearbeitet bleiben, die gerade der kirchliche Praktiker mit Leichtigkeit erfassen könnte. Die Lösbarkeit der Frage ist nur insofern zweifelhaft, als die Aufgabe der Religionspsychologie durchaus nicht allgemein gleichmäßig bestimmt wird. Um hier einen Boden zu haben, darf der Verfasser sich eben wohl kurzerhand auf das »Programm der Religionspsychologie« stellen, das er selbst veröffentlicht hat[1]), und auf dem man sich mindestens für den vorliegenden Zweck wohl zusammenfinden kann.

Ueberblicken wir zunächst die religionspsychologischen Gebiete, die sich dem praktischen Geistlichen als Gegenstand seiner wissenschaftlichen Bearbeitung infolge seines Amtes darbieten. Da ist zunächst eigentlich seine ganze Umwelt, die Personen sowohl wie die Verhältnisse, Menschen wie Dinge. Schwerlich kommt ein anderer Stand mit ihnen allseitiger in Berührung. Allseitiger! Z. B. der Richter, der Verwaltungsbeamte, der Kaufmann lernen ja auch genug Menschen kennen, aber immer doch nur von einer Seite. Nicht, als ob der Pfarrer die Menschen von allen Seiten sähe! Es liegt in den Menschen, daß sich die einen dem Pfarrer nur im Sonntagsgewand, andere möglichst ablehnend präsentieren. Es liegt in moderner Kirchenflucht, daß der Pfarrer die »Gebildeten« wie die Arbeiter oft gar nicht erreicht. Es liegt endlich, was unumwunden zugegeben und betont werden soll, im Pfarrer, daß er nicht immer Unbefangenheit genug hat, Personen und Dinge zu schauen, wie sie sind, und es ist bei sehr vielen geradezu das Amt selbst, das sie mehr und mehr in dieser Hinsicht verbildet. Begreiflich! Im Lauf der Jahre stellt sich überall die Schablone ein. Weshalb nicht beim Pfarrer? Und daß er, der die Ideale zu pflegen, »auf den Geist zu säen hat«, das Reale und Körperliche leicht übersieht — wie wäre es ein Wunder? Und schließlich die größte Gefahr: Da er überall das Vorbildliche zu betonen, das Normative zu geben hat, so steht er stets in Versuchung, entweder die Menschen zu sehen, wie sie sein sollten, oder sie zu messen, wo er sie doch nur darstellen soll. Hier liegen ernsthafte Hindernisse verborgen.

Man wird trotzdem vergebens suchen, bis man einen Stand findet, der als Stand so viel Gelegenheit findet, so viel Anlaß und im ganzen auch so viel guten Willen und auch Fähigkeit hat, Psychologie zu treiben, was natürlich zunächst in keiner Weise bewußt oder gar wissenschaftlich zu geschehen braucht. Es kommt natürlich auf

[1]) Tübingen 1910.

die Kirche an, in der er dient, und hier wieder auf den Posten, den er bekleidet. Die orthodoxe Kirche des Morgenlands mag ausscheiden; aber welche psychologische Praxis hat der römisch-katholische Pfarrer! In wieviel Beziehungen tritt er! Er ist alles, geistlicher und materieller Berater. Vom Beichtstuhl, einer unversieglichen Quelle psychologischer Anschauung, ganz zu schweigen. Der evangelische Pfarrer steht dahinter im Durchschnitt weit zurück. Selbstverständlich der streng lutherische, der die Leute an sich herankommen läßt und nur das »Wort Gottes« darbietet. Was der evangelische Pfarrer hier an Material hat, richtet sich nach dem, was seine Kirche vom Pfarrer verlangt, wozu seine eigene Art ihn treibt und was in der betreffenden Gemeinde möglich ist. Im großen ganzen erwacht ja die evangelische Kirche jetzt allenthalben. Sie besinnt sich über die Gründe der Kirchenflucht. Was freilich die offiziellen Kirchen bisher an Psychologie der Menschen und der Verhältnisse, wenigstens in Deutschland, geleistet haben, ist noch erschreckend wenig. Aber dem einzelnen ist doch mehr und mehr freie Hand gegeben. Er darf versuchen, wie er an die Menschen herankommt. Und da ist denn manche Stellung geradezu Inseln im Strom gleich. So stark flutet hier alles vorbei. Wer hier ein offenes Auge hat, kann viel sehen. Der Großstadtpfarrer, der Vorortspfarrer, sie haben Material genug. Aber nicht auch der Dorfpfarrer, der Kleinstadtpfarrer? Und gar noch der Krankenhaus- und Gefängnispfarrer und der Diasporageistliche? Und vollends der Vereinsgeistliche der Inneren Mission daheim und der Missionar draußen? Bei alledem ist an die größeren Landeskirchen gedacht. In den kleineren religiösen Gemeinschaften ist das Leben ja noch viel reger, der Gelegenheit noch viel mehr. Ist dort nicht, ganz ähnlich dem schon erwähnten katholischen Pfarrer, nur entgegengesetzt arbeitend, der evangelische Pfarrer auch oft Helfer und Arzt in allem, z. B. auch in Auslandsgemeinden? Die Beispiele erweisen, wie weite Felder offen stehen. Und sie auf ihren religiös-sittlichen Ertrag hin zu erforschen, liegt, wie man nicht weiter auszuführen braucht, im Berufsinteresse des Geistlichen selbst. Religionspsychologie auf allen diesen Gebieten, Kennenlernen der tatsächlichen seelischen Verhältnisse, Erwägung der Möglichkeiten, sie zu beeinflussen, ist die Voraussetzung jeder religiösen Arbeit. Immer entspricht ihr auch der Träger des geistlichen Amts unbewußt, wenn natürlich auch in sehr verschiedenem Grade.

Welche religionspsychologischen Gebiete werden damit zu besonderen Domänen des praktischen Theologen?

Zweifellos das, was man jetzt »religiöse Volkskunde« zu nennen pflegt. Das sind also vor allem die Beziehungen zwischen Stand und Religion, natürlich auch Bildung und Religion. Probleme, die man schon länger zu beachten gelernt hat, sind vor allem die Dorffrömmigkeit, die Stellung des Arbeiters und die Stellung der Gebildeten zur Religion. Es scheint, daß selbst über das erste, das bisher am besten bebaute Feld, noch recht viel zu sagen ist. Allgemeiner und wissenschaftlicher ausgedrückt, handelt es sich hier also darum, die Beziehungen zwischen Religion und Kultur, Religion und Wirtschaft festzustellen. Freilich gelangt hier der Durchschnittstheologe sehr bald an eine Grenze. Braucht er nicht einen ebenso scharfen volkswirtschaftlichen wie theologischen Blick, um die Erscheinungen hier auch nur richtig erfassen, vollends sie analysieren zu können? Gleichviel, sie müssen hier zusammenarbeiten, Theologe und Nationalökonom (sie können es ja in einer Person!), soll hier etwas Bleibendes geleistet werden. An die Beobachtung der Standesunterschiede reiht sich die der Geschlechts- und Altersklassen. Von anderer Seite wird hier der praktische Geistliche Hilfe annehmen müssen, teils vom freien beobachtenden Schriftsteller, teils vom Pädagogen, teils vom Anthropologen, teils vom Mediziner. Aber ihm kommt es doch wohl zu, sich an die Lösung des Knotens zu wagen. Dann kommt einerseits: Religion und Masse, andererseits: Religionsleben des einzelnen. Im ersten ist die Beobachtung des ganzen Volkstums nach seiner religiösen Seite hin eingeschlossen. Wem liegt sie näher als dem praktischen Theologen? Nur, daß natürlich seine Beobachtungen an der Gegenwart mit der Kenntnis der Vergangenheit verglichen sein wollen und er daher den Historiker braucht. Und gibt es für die religiöse Beobachtung des einzelnen nach Seiten des Charakters, der Stimmung, der Aeußerung der Religion im ganzen Ablauf des seelischen Lebens viel besseres Material, als es die Seelsorge oder auch die an dieser geschärfte Selbstbeobachtung des geschulten Theologen bietet, — wobei Fragebogen und biographische Methode durchaus ihr Recht behalten sollen? Freilich, Schulung in der wissenschaftlichen Psychologie ist auch hier wieder die nötige Ergänzung. Zur individuellen wie zur Völkerpsychologie erwarten wir also von dieser Seite her wertvolle Beiträge, wohlgemerkt, wenn auch jene anderen genannten Wissenschaften dem Theologen die Hand reichen. Daran fehlt freilich noch viel.

Damit sind Arbeitsfelder benannt, die noch vor 20, 30 Jahren kaum einer sah. Jedoch auch die alten theologischen Disziplinen selbst erlauben eine ausgedehnte religionspsychologische Mitarbeit

des Pfarrers. Wer übrigens diese Forderung der religionspsychologischen Methode für unsere sämtlichen theologischen Fächer im wissenschaftlichen Zusammenhang dargestellt lesen möchte, möge das oben genannte »Programm« lesen.

Klar ist, wie der »Praktiker« in ganz besonderer Weise für die religionspsychologische Durchleuchtung der Homiletik, Katechetik und der übrigen Fächer der »praktischen Theologie« und auch für die Konfessionskunde zuständig ist oder vielmehr gehört werden muß. Es ist ein ganzes Unding, daß so viele Theorien aufgestellt worden sind, ohne vorherige solide Uebermittelung und Analyse des seelischen Tatbestands durch den Praktiker. Zweifellos muß von seiner Seite zunächst der »seelische Stoff« beigebracht werden, dem die Theorie dann unter keinen Umständen Gewalt antun darf. Und als ob hier nicht noch sehr viel zu tun wäre! Haben wir denn eine Psychologie der Predigt und des Predigers? (Vgl. den im II. Band dieses ‚Archivs' erscheinenden Aufsatz von Dr. Geyer: »Zur Psychologie der Predigtvorbereitung«. Anm. d. Her.) Oder eine Psychologie des Kultus? Oder ist man in der Psychologie des Religionsunterrichts bereits bis zur Fundamentierung einer künftigen Religionspädagogik hinabgedrungen? Und nicht minder hat zuerst der kirchliche Praktiker das Wort, wenn es die Frömmigkeit der verschiedenen Kirchen, Sekten natürlich eingeschlossen, festzustellen gilt. Seltsam, daß hier die eindringenden psychologischen Arbeiten über die katholische Frömmigkeit noch immer fehlen, oder daß »Sekten« und »Gemeinschaften«, die religiös so überaus leicht greifbar sind, noch immer auf die Protestantenfeder warten müssen, die sie mit wissenschaftlicher Schärfe beschreibt. Und weshalb liefert man noch immer keine wissenschaftliche Psychologie unserer Landeskirchen? Unsere Landeskirchenkunden beschreiben doch eigentlich bisher nur das Aeußere. Vor allem ist auch eine Psychologie der verschiedenen in unseren Landeskirchen vertretenen Frömmigkeitstypen zu erhoffen. Wäre es nicht gut, durch sie, wenn möglich, die unselige kirchenpolitische Verketzerung zu dämpfen? Es bedünkt mich wunderbar, daß hier noch so viel zu wünschen ist.

Etwas ferner liegt ein Beitrag, für den der kirchliche Praktiker gleichwohl weiterhin sehr geeignet erscheint, wenn schon die Absteckung dieses Gebiets vorerst noch nicht möglich ist. Es handelt sich um die religionspsychologische Arbeit in der Verbindung mit der Dogmatik. Ohne auf Einzelfragen in diesem höchst umstrittenen Gebiet eingehen zu wollen, ergibt sich hier eine höchst interessante, umfangreiche Arbeit, schon durch die Feststellung der

verschiedenen »Typen«. Was aber dem Praktiker näher liegen sollte, als diese Verschiedenartigkeit der Ueberzeugungen und Ausdrucksweisen, auf die er auf Schritt und Tritt stößt, zu fixieren und womöglich zu analysieren und zu erklären, ist nicht zu sagen.

So könnte man denn sagen, daß sich nur das Gebiet der historischen Theologie der religionspsychologischen Analyse des theologischen Praktikers entzieht. Und was kann er denn wohl der Analyse der Vergangenheit, in diesem Zusammenhang, der religionspsychologischen Analyse der Vergangenheit leisten? Im Gegenteil meine ich: sehr viel. Und zwar indirekt, da und dort freilich auch direkt.

Es wird für die religions- und kirchengeschichtliche Forschung von größter Anregung sein, wenn erst einmal eindringende Arbeiten über religiöse Individual-, Völker-, Standes-, Geschlechts- oder Alterspsychologie vorliegen. Die Historiker erhalten da eine Menge Gesichtspunkte. Nicht wenige neue Schlüssel werden ihnen zur Oeffnung bisher verschlossener Türen dargeboten. Mag sein, daß dann vielfach die psychologischen Möglichkeiten mit dem wissenschaftlich Sicheren streiten werden. Mag sein, daß gerade die Mannigfaltigkeit der psychologischen Möglichkeiten auch vieles bisher für sicher Gehaltene ins Wanken bringen wird — eine Bereicherung unserer Erkenntnis wird es sicher sein, auch wenn es mutmaßlich in der Erkenntnis endigt, daß wir das Interessanteste in der Vergangenheit, die seelischen Vorgänge, fast nie festzustellen vermögen. Oder sollte der Kirchen- und Religionshistoriker sich dagegen verschließen, welche immensen Anregungen ihm die Analogien der religiösen Völker-, Massen-, Individual- usw. Psychologie bieten? Man nehme nur die Psychologie der Mission. Welcher Historiker der alten oder mittleren Kirche darf sie sich entgehen lassen? Oder wieviel an Anregung wird man nicht von der Psychologie moderner »Gemeinschaften« für Sektenerscheinungen der Vergangenheit empfangen? Und das sind nur zwei geringe Beispiele.

Es steht ja auch nichts im Wege, daß der an den modernen religiösen Verhältnissen geschulte Praktiker direkt mit seinem Schlüssel Vergangenes zu erschließen sucht. Ist er vorsichtig, so gibt er freilich den Historikern von Fach nur die Anregung, weil er das rein geschichtliche usw. Material ja selbst nicht so beherrscht. Aber weshalb soll nicht auch einmal eine solche »geniale Konzeption« die historische Wissenschaft fördern? Haben nicht auch manche unserer Historiker ihren besten »historischen« Gedanken in Wahrheit unbewußt Analogieverhältnissen der Gegenwart entlehnt?

Aber in einem zentralen Punkt schließlich soll der theologische



Praktiker dem Kirchen- und Religionshistoriker von höchster Bedeutung sein. Dem theologischen Praktiker kann und soll nichts anderes von Wert sein, als die Pflege des Religiösen. Der Historiker der Religion ist in Gefahr, sich zu verlieren. Gerade weil ihm seine Quellen meist nur Aeußerliches, aber nicht die Religion selber bieten, wird die Religions- und Kirchengeschichte noch immer leicht zur Geschichte von Vielerlei, was sich mit der Religion verbindet, diese selbst aber tritt aus dem Zentrum. So dürfen die Praktiker der Religion wohl dem Historiker ein stetes Memento sein, seinen eigentlichen Gegenstand nicht zu verlieren. Ja, vielleicht wird es eine Hauptleistung der kirchlichen Praxis an die Religionspsychologie sein, diese Forderung an die Religionsforschung immer und immer wieder zu erheben.

Und nicht nur an die psychologische Erforschung der Religion in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart und überhaupt. Die Mitarbeit der praktischen Theologen bietet fast eine Gewähr, daß die Religionspsychologie sich nicht in allgemeine Psychologie auflöst, sondern wirklich Psychologie des religiösen Lebens, immer und unbedingt in erster Linie also eine wirkliche Religionspsychologie, bleibt. Berufs- und Begabungsinteresse zwingen hier dazu. Wenn man aber weiß, wie leicht der Forscher gerade bei der Analyse des Innenlebens, beim Fehlen scharfer Grenzen unvermerkt in Nachbargebiete gerät, der wird in dieser Mitarbeit der praktischen Theologen geradezu eine Art von Lebensinteresse der Religionspsychologie sehen. Denn deren Selbstauflösung, deren Wertlosigkeit für alle Theologie, aber überhaupt für die strenge Wissenschaft, wäre es, wenn sie ihr Objekt irgendwie vor ihren Augen verschwimmen ließe.

Soll zum Schluß, nachdem so vielerlei aus der Religionspsychologie dem praktischen Theologen zugewiesen worden ist, nochmals betont werden, vor welchen Fehlern er sich besonders hüten und welche wissenschaftliche Grenznachbarn er zuvor zu Freunden gewinnen muß? Aber es ist, wenn auch kurz, so doch so nachdrücklich bereits gesagt worden, daß ich vor dem Vorwurf der Ueberschätzung der Pfarrermitarbeit mich sicher fühle. Um es aber nochmals in anderer Weise zu wiederholen: Nicht um bessere Kräfte aus diesen religionspsychologischen Gebieten wegzuweisen, schreibe ich, sondern um dem kirchlichen Praktiker zu zeigen, wo er mit voraussichtlichem Erfolg seine besonderen Berufsgaben in der wissenschaftlichen Religionspsychologie verwenden kann.

Religionspsychologische Biographienforschung.

Von

Rektor J. Schlüter in Goldberg (Mecklenburg).

Die Religionspsychologie ist eine empirische Wissenschaft. Ihre wichtigste Aufgabe ist daher die Herbeischaffung eines möglichst vielseitigen, systematisch geordneten religionspsychologischen Materials. Erst wenn dieses vorhanden ist, kann man an die Aufstellung allgemeiner Gesetze denken. In derselben Weise, wie man in der Naturwissenschaft von der Beobachtung der Tatsachen zur Feststellung von Gesetzen fortschreitet, gilt es auch in der Religionspsychologie zu verfahren. Bevor wir über ein einigermaßen ausreichendes Material verfügen, woran es in der Gegenwart noch fehlt, hat alles Theoretisieren über Wert, Bedeutung, Stellung usw. der Religionspsychologie innerhalb der Theologie und Religionswissenschaft nur einen geringen Wert.

Die Religion tritt nun empirisch in zwiefacher Weise in Erscheinung, einmal als ein völkerpsychologisches, sodann als ein individualpsychologisches Phänomen. Einmal ist sie eine Aeußerung der allgemeinen sich entwickelnden menschlichen Seele, sodann eine Aeußerung der individuell bestimmten menschlichen Seele. Als allgemeines Phänomen kann die Religion empirisch nur auf dem Wege der völkerpsychologischen Methode erforscht werden. Diese Methode ist bisher am fruchtbringendsten von W. Wundt angewandt worden. Er hat nicht nur ein umfangreiches religionspsychologisches Material zusammengetragen, sondern es ist ihm auch gelungen, bleibend wertvolle Gesetze und Erkenntnisse für die Erforschung des Wesens und Werdens der Religion aufzufinden. Aber dennoch ist es sicher, daß diese Methode allein nicht ausreicht, um allen religiösen Erscheinungen gerecht zu werden. Denn die Religion ist nicht nur ein völker-, sondern auch ein individualpsychologisches Phänomen, und zwar wird sie dies in steigendem Maße, je weiter sich die menschliche Psyche

entwickelt, und je höher die Stufe ist, auf der die Religion steht. Auf der primitiven Religionsstufe wird man noch ganz von der individuellen Ausprägung der Religion absehen können. Hier kann sie noch angesehen werden als eine Funktion und ein Erlebnis der Gesamtseele. Von dem Augenblick an aber, wo die Religion sich nicht mehr im Kultus erschöpft, sondern wo die menschliche Seele sich so weit entwickelt hat, daß sie nach einer Subjektivierung und individuellen Erfassung der Religion verlangt, versagt die alleinige Anwendung der völkerpsychologischen Methode. Ihre Betrachtungsweise ist zu allgemein und zu grob, um den individuellen Gestaltungen der Religion in den einzelnen Seelen nachgehen zu können. Dies zeigt sich auch in der Völkerpsychologie Wundts. So vorzüglich ihm die Erfassung der primitiven Religion gelungen ist, so sehr versagt sein Werk, sobald es sich um die höheren Religionen handelt.

Es ist daher neben der völkerpsychologischen Methode, deren Berechtigung unbestritten bleiben soll, die Anwendung der individualpsychologischen zu fordern. Beide sollen sich nicht bekämpfen, sondern ergänzen, da beide imstande sind, Wertvolles für die Erkenntnis des religiösen Phänomens beizutragen. Mit Recht bemerkt Kalweit (Rel. in Gesch. u. Gegenw. IV, 2210): »man soll bei dem gegenwärtigen Stand der Arbeit nicht engherzig sein und nur für eine einzige Auffassung ausschließliches Recht in Anspruch nehmen. Weil wir noch ganz und gar in den Anfängen stehen, ist jede Herbeischaffung religionspsychologischen Materials dankbar zu begrüßen.«

Es ist freilich zuzugeben, daß die Fehlerquellen bei der individualpsychologischen Methode größere sind als bei der sozialpsychologischen. Die letztere schöpft ihr Tatsachenmaterial aus der objektiven Erscheinungswelt der Religion, die sich sicher feststellen läßt, und etwaige Fehler können erst bei der Deutung und Verwendung der Tatsachen entstehen. Die erstere dagegen entnimmt ihre Tatsachen den subjektiven Erlebnissen der einzelnen religiösen Individuen. Da diese aber bei einem jeden verschieden auftreten, fehlt jede Möglichkeit, ihre Richtigkeit nachzuprüfen. Dazu kommt, daß es sehr schwer ist, das eigene religiöse Erleben adäquat wiederzugeben. Sehr vielen, die die nötige sprachliche und psychologische Schulung besitzen, mangelt es an dem nötigen eigenen religiösen Erleben, und sehr vielen, die dies besitzen, fehlt wieder die nötige sprachliche und psychologische Schulung.

Aber dennoch können die hier angedeuteten Schwierigkeiten den Wert der individualpsychologischen Methode nicht aufheben. Es ist möglich, durch sorgfältige Prüfung und Sichtung des Quellen-



materials die Fehlerquellen auf ein Mindestmaß einzuschränken und so wertvolle religionspsychologische Resultate zu erzielen.

Die individualpsychologische Methode kann wieder ein zweifaches Verfahren einschlagen. Man wendet sich entweder an möglichst viele gegenwärtig lebende Individuen und erbittet von ihnen Antworten auf einen ihnen zugestellten Fragebogen, oder man richtet die Untersuchung in erster Linie auf die Klassiker der Religion in Gegenwart und Vergangenheit. Das erste Verfahren ist in Amerika von Leuba, Starbuck u. a., in Deutschland von Pfennigsdorf eingeschlagen worden. Es ist nicht zu leugnen, daß es imstande ist, wertvolles religionspsychologisches Material zu liefern. Wenn das Tatsachenmaterial umfassend und vorsichtig genug aufgestellt ist, so vermag man auf diesem Wege ein annähernd adäquates Spiegelbild der subjektiven Religion in der Gegenwart zu gewinnen. Aber man darf doch die Grenzen dieser Methode nicht verkennen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei dieser Methode die Fehlerquellen besonders groß sind. Der Forscher kennt die meisten seiner Studienobjekte nicht und hat gar keine Möglichkeit, nachzuprüfen, wieviel Fehler bei der Beantwortung der von ihm gestellten Fragen absichtlich oder unabsichtlich gemacht werden. Außerdem laufen die Antworten von einem sehr willkürlich zusammengewürfelten Kreis von Menschen ein, dessen äußere und innere Verhältnisse dem Forscher unbekannt sind. Endlich muß diese Methode sich in erster Linie an Durchschnittsmenschen wenden, die ja zwar die Mehrzahl der religiösen Individuen ausmachen, in denen aber doch die Eigenart der Religion in ihrer Kraft und Stärke, ihrem Kampf und Sieg nicht in so charakteristischer Weise hervortritt wie bei den Klassikern der Religion.

Deren religionspsychologische Erforschung muß daher die zweite Form der individualpsychologischen Methode wählen. In dieser Beziehung ist bisher am meisten von James geleistet. Er will an besonders charakteristischen Einzelbeispielen des religiösen Lebens die Eigenart und die Grundtypen desselben aufzeigen. An diese Methode »der ausgezeichneten Fälle« schließt sich die Arbeit der religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft [1]) in vieler Hinsicht an. Auch sie will die Religion in ihrer Mannigfaltigkeit an möglichst vielen »ausgezeichneten Fällen« studieren und so die Religion in ihrer Eigenart erfassen, ohne sie von vornherein allgemein-psychologischen oder physiologi-

1) Vgl. Zeitschrift für Religionspsychologie Bd. IV (1911) S. 219 ff.: »Bericht über die Begründung einer religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft«; ferner Bd. V (1912) S. 394 ff.: »Die Verwendung von Fragebogen in der Religionspsychologie«. (Anm. d. Herausg.)



schen Gesetzen unterzuordnen. Aber dennoch unterscheidet sie sich in wichtigen Punkten von James. Sie lehnt seine pragmatistische Philosophie ab und vermeidet alle verfrühten allgemeinen Wert- und Wesensurteile über die Religion. Sie erstrebt eine allseitigere und systematischere Benutzung der Quellen. Während James offenbar die exzentrischen Erscheinungen bevorzugt und seine religionsphilosophische Anschauung oft die Auswahl bestimmt, will die religionspsychologische Biographienforschung möglichst vollzählig das vorhandene Material zusammentragen und sichten, unbekümmert um religionsphilosophische Theorien und Konsequenzen. Sodann will sie die religiösen Persönlichkeiten im Zusammenhang ihres natürlichen und religiösen Milieus verstehen und nicht wie James die Einzelreligiosität isolieren. Endlich will sie die ganze religiöse Entwicklung ihres Objekts ins Auge fassen und die Untersuchung nicht wie James auf einzelne Seiten des religiösen Lebens beschränken. Damit dies möglich ist und zugleich eine gewisse einheitliche Bearbeitung garantiert wird, ist ein Fragebogen aufgestellt, der auf eine normale religiöse Entwicklung Bezug nimmt. Bei der mannigfachen Verschiedenheit der Entwicklung der religiösen Individuen ist er nicht als ein bindendes Schema, sondern als allgemeines Orientierungsmittel für die Mitarbeiter gedacht.

Man hat die Berechtigung dieser Methode bestritten aus Gründen religiöser Pietät und Keuschheit. Es verletze das religiöse Gefühl, die subjektiven Vorgänge der religiösen Seele in das Licht der Oeffentlichkeit, der wissenschaftlichen Beobachtung und Statistik zu ziehen. Diesem Vorwurf ist entgegenzuhalten, daß die meisten der zu behandelnden Persönlichkeiten selbst schon in Aussprüchen, Schriften und Briefen ihr Innenleben der Oeffentlichkeit preisgegeben haben, und daß niemandem Geheimnisse entlockt werden sollen, die er für sich behalten will. Sodann aber ist gar nicht einzusehen, inwiefern durch wissenschaftliche Bearbeitung die religiösen Lebensäußerungen sollten profaniert werden. Mit demselben Recht könnte man sagen, es sei unwürdig, exakte exegetische und textkritische Untersuchungen über die hl. Schrift anzustellen, oder den Inhalt der christlichen Erfahrung in die Kategorien und Begriffe der Dogmatik zu bringen.

Wenn endlich der Wert dieser Methode in Zweifel gezogen wird, so muß man von vornherein zugeben, daß man allerdings auf diesem Wege nicht das ganze Phänomen der Religion von allen Seiten erfassen oder erklären, geschweige denn das Wesen der Religion auffinden oder die Frage nach ihrer Wahrheit lösen kann. Alles dies



greift über den Rahmen dieser Methode, aber zugleich über den Rahmen jeder empirischen Forschung hinaus. Aber was eine empirische Wissenschaft überhaupt leisten kann, dafür ist eine solche Biographienforschung hervorragend geeignet. Es ist ihre erste Aufgabe, möglichst viele und möglichst vielseitige Tatsachen des religiös-psychischen Lebens aufzusuchen und bereitzustellen, ihre zweite Aufgabe, in diesen Tatsachen gewisse Regelmäßigkeiten und Gesetze aufzuzeigen und nachzuweisen. Um nur einige Beispiele zu nennen: ein umfangreiches Tatsachenmaterial wird Gesetzmäßigkeiten oder verschiedene Typen der religiösen Entwicklung, gewisse Korrelationen zwischen religiöser Begabung und anderen psychischen Funktionen erkennen lassen. Aber mit der Sammlung individueller Erlebnisse, der Aufzeigung bestimmter Typen und der Auffindung gewisser Gesetzmäßigkeiten ist die Aufgabe der religionspsychologischen Biographienforschung erschöpft. Der Religionsmetaphysik einerseits, der praktischen Theologie andererseits muß es überlassen bleiben, die Ergebnisse einer solchen empirischen Forschung für ihre Zwecke und mit ihren Methoden zu beleuchten und zu verarbeiten.

Aber eben zu der beschriebenen Biographienforschung ist eine Arbeitsgemeinschaft vieler unentbehrliche Voraussetzung. Daher ist es der wesentliche Zweck dieser Seiten, zur Mitarbeit an diesem Zweig der Religionspsychologie aufzufordern. Für eine solche Mitarbeit sind folgende Grundsätze maßgebend.

Grundsätze einer religionspsychologischen Biographienforschung[1]).

Ziel der Arbeit. Die religionspsychologische Biographienforschung will die religiöse Entwicklung möglichst vieler selbständiger Persönlichkeiten feststellen und sie nach einheitlichen Gesichtspunkten und Methoden zur Darstellung bringen. Von dieser Arbeit erhofft sie nicht nur interessante und wertvolle Einblicke in das religiöse Leben vieler Individualitäten, sondern auch die Gewinnung allgemeiner Erkenntnisse und Gesetze für den Verlauf der religiösen Entwicklung überhaupt.

Quellen der Bearbeitung:

1. Ueberall, wo es irgend angängig ist, sind eigene Aufzeichnungen der betreffenden Persönlichkeit, wie Autobiographien, Briefe, Tagebücher usw. zugrunde zu legen.

---

1) Abdruck dieser »Grundsätze« mit Quellenangabe ist sehr erwünscht. — Sonderabzüge sendet auf Wunsch Rektor J. Schlüter, Goldberg (Mecklenburg), an den auch alle Zuschriften und Anfragen in dieser Sache zu richten sind.



2. In zweiter Linie ist die Literatur über die betreffende Persönlichkeit zu benutzen. Es kommen in Betracht Aeußerungen von Zeitgenossen und Nachlebenden, Biographien, spezielle Abhandlungen über die Religion des Behandelten usw.

Methode der Bearbeitung. Jeder Bearbeiter durchforscht zunächst ohne Rücksichtnahme auf den Fragebogen die von ihm übernommene Biographie und versucht, sich einen allgemeinen Ueberblick und ein allgemeines Urteil über die religiöse Entwicklung der betreffenden Persönlichkeit zu verschaffen. Ist ihm dies gelungen, so versucht er an der Hand des ihm zugestellten Fragebogens, jedoch ohne ihn als bindendes Schema zu benutzen, möglichst adäquat die religiöse Entwicklung in ihren einzelnen Formen und Stufen darzustellen. Soweit es möglich ist, schließt er sich dabei an den Gang des Fragebogens an. Fragen, die in dem betreffenden Leben keine Rolle spielen, oder über die keinerlei Aufschluß zu erhalten ist, werden überschlagen. Wichtige Tatsachen, die in das Fragebogenschema nicht passen, werden besonders aufgeführt. Auch ist überall, soweit es von Bedeutung ist, Bezug zu nehmen auf die allgemeinen psychischen und sonstigen Vorbedingungen des religiösen Lebens. (Lebensalter, Lebenslage, Beschäftigung, Gesundheit, Bildung, Verkehr, Temperament usw.)

Alle Antworten sind durch genaue Zitate mit Angabe ihres Fundortes zu belegen. Mutmaßungen und Schlüsse sind als solche zu kennzeichnen, besonders wichtige Aussprüche sind wörtlich anzuführen. Endlich ist zu beachten, daß die einzelne Bearbeitung keine vollständige und ausgeführte religiöse Entwicklungsgeschichte bieten soll, sondern nur eine Darstellung der religionspsychologisch wichtigsten Hauptmomente derselben. Eine allzu große Ausdehnung der Arbeit ist daher zu vermeiden.

Die fertige Ausarbeitung besteht

1. aus einer ganz kurzen, sich auf die äußeren Daten beschränkenden Biographie,
2. aus einer Angabe der benutzten Literatur,
   a) der oben sub 1,
   b) der sub 2 genannten,
3. aus einer ausführlichen Beantwortung des Fragebogens.

Fragebogen.

A. Kindheit.

1. In welcher Umgebung wächst das Kind auf?
   a) Welches ist das natürliche, b) das religiöse Milieu?
2. Welchen Einfluß hat die Erziehung auf die religiöse Entwicklung des Kindes?
3. Wann und in welcher Form traten zuerst religiöse Erlebnisse und Vorstellungen in der Seele des Kindes auf?
   a) Von welcher Person oder welchem Ereignis gehen sie aus?
   b) Welcher Art sind diese Eindrücke?



c) Haben sie dauernde Bedeutung für das Gefühls-, Willens- oder Vorstellungsleben?

4. Entwickeln sich in dem Kinde besondere Eigenschaften, Neigungen usw., die von Bedeutung für die religiöse Entwicklung sind?
5. An welche einzelnen Erlebnisse knüpfen sich im Verlauf der kindlichen Entwicklung Eindrücke religiöser Art und von welcher Art und Bedeutung sind sie?
6. Treten schon in der Kindheit Zweifel auf, und woran schließen sie sich an?
7. Gegen welche Fehler kämpft das Kind, und welche Rolle spielen dabei religiöse Vorstellungen?
8. Welcher Art ist das kindliche Gebetsleben, und welche Erfahrungen werden dabei gemacht?
9. Wann und wie tritt die Person Jesu für das religiöse Leben des Kindes in Erscheinung?
10. Welche Wirkung hat der Religionsunterricht?
11. Beteiligt sich das Kind an der kirchlichen Sitte? Warum? Gern oder ungern? In welcher Weise ist es innerlich dabei beteiligt?
12. Kennt das Kind eine religiöse häusliche Sitte? Ist es innerlich an ihr beteiligt? Welchen Einfluß hat sie auf die religiöse Entwicklung des Kindes?
13. Welchen Eindruck macht und hinterläßt die Konfirmation?
14. Weitere Mitteilungen.

B. Uebergangszeit.

1. Wie gestaltet sich im allgemeinen in dieser Zeit das religiöse Leben (Gebet, Sünde, Kirche, religiöse Lektüre, Umgang mit Menschen usw.)?
2. Welche Faktoren wirken neu auf die religiöse Entwicklung ein?
3. Treten Zweifel oder Anfechtungen auf?
   a) Wann?
   b) Wovon gehen sie aus (Person, Ereignis, Buch usw.)?
   c) Welcher Art sind sie?
   d) Wirken sie drückend oder befreiend auf das seelische Leben?
   e) Wurden sie beseitigt? Wodurch? Warum nicht?
4. Welche Bedeutung hat das sexuelle Leben für die religiöse Entwicklung?
5. Ist die religiöse Entwicklung eine gradlinig fortschreitende oder führt sie durch deutliche Krisen und Erschütterungen hindurch?
   a) Wodurch werden sie hervorgerufen?
   b) Welche äußeren und inneren Zustände gehen ihnen voraus?
   c) Welchen Verlauf nehmen sie?
   d) Welche Vorstellungen werden aufgegeben, welche zurückgestellt, und welche treten jetzt in den Vordergrund?
6. Weitere Mitteilungen.

C. Zeit der Reife.

1. Welches ist das allgemeine Ziel (Religion, Konfession, Sondergemeinschaft, Weltanschauung usw.), zu dem die religiöse Entwicklung in der Zeit der Reife geführt hat?
2. Werden auch in dieser Zeit noch wichtige Krisen durchgemacht? In welchem Alter treten sie auf, und wie verlaufen sie?
3. Wie gestaltet sich im einzelnen die Religion des reifen Mannes?
   a) Wie steht er zu den Lehren der offiziellen Kirche?
   b) Welche Bedeutung hat für sein religiöses Leben die Kirche mit ihren Einrichtungen und Dienern? Was zieht ihn an, was stößt ihn ab?
   c) Welche Bedeutung hat die religiöse Literatur (Bibel, Gesangbuch, Katechismus, religiöse Romane usw.)?
   d) Sind besondere Persönlichkeiten der Gegenwart oder Vergangenheit die ausgesprochenen Führer?
   e) Welche Bedeutung hat die Person Jesu?
   f) Welche Bedeutung haben Kunst, Natur, Wissenschaft usw.?
   g) Welche Bedeutung haben die Wechselfälle des Lebens?
   h) Welche Bedeutung hat das öffentliche und berufliche Leben?
   i) Welcher Art ist das Gebetsleben? Frei oder gebunden? Regelmäßig oder nur bei besonderen Anlässen? Welches ist der erfahrene innere und äußere Erfolg?
   k) Treten Erlebnisse irgendwie mystischer Art auf, und wie verlaufen sie im einzelnen?
   l) Inwiefern beeinflußt die Religion das sittliche Leben?
   m) Wie wird Sünde, Schuld und Gnade erlebt?
   n) Wie äußert sich die Religion angesichts und während des Sterbens?
4. Weitere Mitteilungen.
5. Welches sind die Hauptmerkmale, die den Typus der Frömmigkeit der behandelten Persönlichkeit charakterisieren?

Folgende Biographienliste ist bisher aufgestellt; Ergänzungen sind willkommen; Biographien, für die schon ein Bearbeiter gewonnen ist, sind mit * bezeichnet.

Alacoque
Alline, Henry
Amiel
Andersen *
Arndt, E. M.*
Augustin *
Bach, J. S.
Beyschlag
Bismarck *
Blumhardt
Boehme, J. *
Boos, M.
Bourignon
Bräker, Uli *
Brater, Pauline *
Bülow, Gabr. v.
Bunyan
Calvin
Carlyle
Carmen, Sylva
Coleridge
Cromwell *
Darwin *
Daudet
Dickens
Dietrich, Amalie
Dörpfeld
Drummond, H.
Ebner-Eschenbach, M. v.*
Eckehart
Egidy, M. v.
Eliot, George
Ellis, William

Emerson *
Emmerich, A. K.
Feuerbach, L. *
Fichte *
Fliedner
Fontane
Fox, George *
Franke, A. H.*
Franklin, Benjamin
Friedrich d. Große
Franz von Assisi
Frommel, Emil
Garfield
Gifford
Goethe
Gött, Emil
Hase, K. v.
Hauser, Kaspar *
Hamann *
Hamilton
Harless
Hauptmann, G.
Hebbel
Helene von Orleans
Herder
Heyse, P.
Hilty *
Hoensbroech
Hülshoff, A. v. Droste *
Humboldt, W. v. *
Huntington
Irving
Jefferies
Keller, Helen
Kierkegaard *
Kingsley
Kügelgen *
Lagarde *
Lavater *
Liliencron, D. v.
Lincoln
Livingstone
Löhe *
Longfellow
Loyola, I. v. *
Luthardt, A.
Luther
Maeterlinck *
Malvida v. Meysenburg
Markgräfin vonBayreuth
Meyer, C. F. *
Molinos
Moltke
Monod
Moritz *
Mörike
Musset
Napoleon *
Nathusius
Nietzsche *
Oberlin
Pascal
Paulsen
Peabody
Pestalozzi
Perthes, Carol.
Perthes, Friedr.
Richter, L. *
Roon, v.
Rosegger
Rousseau
Savonarola *
Schäffle
Schleiermacher *
Schönaich-Carolath
Schubert, G. H. v. *
Schurz
Semler
Sieveking, Amalie
Silesius, A.
Stilling
Stöcker
Strauß, D. Fr.
Strindberg
Suso
Tennyson
Tersteegen
Therese, Hl.
Thoreau
Tolstoi *
Trine
Wagner, R.
Washington
Watson
Wesley
Whitefield
Whitmann, W. *
Wichern *
Wilhelm I.
Zinzendorf *
Zwingli

Biographische bzw. autobiographische Romane:

Carlyle, Sartor Resartus *
De Wette, Weihe des Zweiflers *
Ernst, O., Asmus Semper
Goethe, Bekenntnisse einer schönen Seele *
Frenßen, Jörn Uhl; — Klaus H. Baas
Hauptmann, G., Der Narr in Christo
Kabisch, Gottes Heimkehr *
Keller, G., Der grüne Heinrich
Krüger, H. A., Gottfried Kämpfer. *

Umfrage über Gesangbuchlieder *).

1. Bitte teilen Sie mir mit, welche (höchstens 5) Kirchenlieder aus Ihrem Gesangbuch Ihre Lieblingslieder sind, desgleichen welche (höchstens 5) Lieder Sie besonders wenig lieben!

Geben Sie für jedes einzelne von Ihnen angeführte Lied ausführliche Begründung Ihrer Neigung bezw. Abneigung, soweit Sie sich solcher Gründe bewußt sind! (Welche Rolle spielen etwa: Form, einzelne Stellen, Gedankeninhalt, Melodie, persönliche Erinnerungen u. dergl.?)

2. Alter, Geschlecht, Stand und Konfession? Welches Gesangbuch wurde in Betracht gezogen? NB.! Bei der Auswahl selbst soll das Gesangbuch nicht benutzt, sondern die Lieder aus dem Gedächtnis aufgezählt werden.

Es genügt natürlich, die Anfangszeile des Liedes und die Nummer, die das Lied in dem betr. Gesangbuche hat, anzuführen. Die Zahl von je fünf Liedern soll in keinem Fall überschritten werden.

3. Sie werden gebeten, möglichst viele Personen, verschiedensten Standes und verschiedenster Geistesrichtung, zur Aufzeichnung und Mitteilung dieser doppelten Liederauswahl zu veranlassen oder die Auswahl selbst nach mündlicher Angabe aufzuzeichnen; für jeden Fall ist anzugeben, wie die Auswahl zustande gekommen ist.

Die gesammelten Aufzeichnungen wollen an Pfarrer Dr. W. Stählin, Egloffstein (Bayern) eingesandt werden. Die zur Verfügung gestellten Mitteilungen werden natürlich nur zu wissenschaftlichen Zwecken Verwendung finden.

---

*) Nachdruck mit Quellenangabe ist erwünscht.



II. Referate.

Grundsätzliches aus Wundts Religionspsychologie.

Von

Pfarrer Dr. Heinrich Ostertag in Gleißenberg.

1. Religionspsychologie ist Völkerpsychologie. Dieser Satz bestimmt die Eigenart der Auffassung Wundts und grenzt sie zugleich ab gegenüber anderen Auffassungen, vor allem gegenüber dem Pragmatismus. Wundt als führender Vertreter der deutschen Religionspsychologie [1]) lehnt dieses amerikanische Gebilde bei James und bei dessen deutschen, überwiegend theologischen Nachfolgern entschieden ab. Hier erscheint die Psychologie als von der Spekulation her beeinflußt, während umgekehrt nach Wundt die Psychologie sich frei zu halten hat von Tendenzen außer ihr liegender Wissenschaftsgebiete und zur Metaphysik in dem Verhältnis einer Vorläuferin steht. Ueberdies will die berühmte Beispielsammlung bei James nur nebenbei Studien zur Psychologie des religiösen Lebens bieten, während ihr Hauptzweck nicht der Religionspsychologie, sondern der pragmatischen Religionsphilosophie gilt. Dem Werte dieser Beispiele steht weiterhin entgegen, daß sich James hier fast durchweg mit Erscheinungen des Abnormen und Ungewöhnlichen auf religiösem Gebiet beschäftigt. Nun kann aber das normale Leben nicht aus dem abnormen, aus den an die Grenze des Pathologischen heranreichenden oder sie überschreiten-

---

[1]) Aus Wundts Werken kommt in erster Linie in Betracht: Völkerpsychologie, II. Abt.: Mythus und Religion, 3 Bände. Leipzig 1905—1908 (1. Band 2. Aufl. 1910); Elemente der Völkerpsychologie. 2. Aufl. Leipzig 1913; Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1911; dazu auch Abschnitte aus seiner Logik und Ethik, ferner aus seinen individualpsychologischen Arbeiten; auch die Philosophie der Primitiven in: Kultur der Gegenwart, Teil I, 5 (Allgemeine Geschichte der Philosophie), S. 1 ff.



den Fällen religiöser Ekstase psychologisch interpretiert werden. Zu einer wirklichen Religionspsychologie fehlt diesem Material so gut wie alles. Individuelle Bekenntnisse und Erlebnisse gewinnen für die Religionspsychologie erst dann eine Bedeutung, wenn man das religiöse Medium mit in Rücksicht zieht, dem sie angehören; denn die Religion ist eine Schöpfung der Gemeinschaft. Darum ist die individualistische Religionspsychologie zu ersetzen durch die Völkerpsychologie. Ueber diesen Terminus und das Recht seines Gebrauchs ist zu bemerken, daß er nun einmal eingeführt ist und durch seine Kürze sich empfiehlt, obwohl er nicht vollkommen zutreffend ist. Er kann sowohl in zu engem wie in zu weitem Sinn verstanden werden. In zu engem, weil das Volk unter den Verbänden zwar der wichtigste, aber doch keineswegs der einzige ist, dem ein psychischer Einfluß zukommt. In zu weitem, wenn man darunter eine psychologische Charakteristik der Völker verstehen wollte. Gegenstand der Völkerpsychologie sind diejenigen psychischen Vorgänge, die aus der geistigen Wechselwirkung einer Vielheit von einzelnen entspringen, die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Wert zugrunde liegen. In den von geistigen Gemeinschaften erzeugten Gebilden der Sprache, des Mythus und der Sitte treten uns psychische Zusammenhänge und Wechselwirkungen entgegen, die sich in sehr wesentlichen Beziehungen von den individuellen psychischen Gebilden unterscheiden. Diesen gemeinsamen psychischen Gebilden ist nicht weniger als den individuellen Wirklichkeit zuzuschreiben. Freilich darf psychische Realität nicht als Substanz gedeutet werden; vielmehr erweist sich psychische Wirklichkeit als Wirksamkeit. So kann man von Gesamtbewußtsein, Gesamtwille, Volksseele usw. reden. Dabei ist nicht zu vergessen, daß diese Begriffe nicht etwas bezeichnen wollen, was als ein mystisches Wesen außer und über den einzelnen Individuen schwebt, noch etwas, was bloß eine äußerliche Anhäufung und Summierung oder auch eine zufällige Uebereinstimmung dieser Individuen oder eine bloße Verstärkung der Eigenschaften und Tätigkeiten derselben darstellt. Wenn der Begriff Seele keine andere Bedeutung hat als die, den Zusammenhang der Bewußtseinstatsachen, der psychischen Vorgänge zu bezeichnen, so besitzt das, was wir Volksseele nennen, genau mit dem gleichen Recht reale Bedeutung, wie die individuelle Seele eine solche für sich in Anspruch nimmt. Die psychischen Vorgänge, die wir als Volksseele zusammenfassend bezeichnen, sind freilich nichts, was jemals außerhalb individueller

Seelen vor sich gehen könnte. Aber wie nicht die psychischen Elemente im isolierten Zustande, sondern ihre Verbindungen und die hieraus entspringenden Produkte das bilden, was wir eine einzelne Seele nennen, so besteht die Volksseele nicht aus einer bloßen Summe individueller Bewußtseinseinheiten, sondern auch bei ihr resultieren aus dieser Verbindung eigentümliche psychische und psychophysische Vorgänge, die in dem Einzelbewußtsein allein entweder gar nicht oder mindestens nicht in der Ausbildung entstehen könnten, in der sie sich infolge der Wechselwirkung der einzelnen entwickeln. Die Volksseele ist ein Erzeugnis der Einzelseelen, aus denen sie besteht; aber diese sind nicht minder Erzeugnisse der Volksseele, an der sie teilnehmen. Der individuellen Seele gegenüber bezeichnet der Ausdruck Volksseele sowohl eine Erweiterung wie eine Verengerung des Begriffs: eine Erweiterung, da bei dieser Uebertragung gewisse Begriffselemente, namentlich die der Einzelseele anhaftende Beziehung auf einen physischen Einzelorganismus verloren gehen; eine Verengerung, indem sich aus dem Zusammenleben vieler Individuen besondere Bedingungen und Eigenschaften ergeben. Hierher gehört namentlich die Beschränkung der völkerpsychologisch bedeutsamen psychischen Leistungen auf bestimmte Seiten des geistigen Lebens, sowie die Tatsache, daß die völkerpsychologischen Entwicklungen das individuelle Leben überdauern, dabei aber doch, da sie von den psychischen Eigenschaften der einzelnen getragen sind, mit dem Wechsel der Generationen eigenartige Veränderungen erfahren. Besonders diese Kontinuität psychischer Entwicklungen bei fortwährendem Untergang ihrer individuellen Träger ist es, die als ein der Volksseele spezifisch zugehörendes Merkmal angesehen werden kann. Mit diesen Bestimmungen ist zugleich das Verhältnis von Völkerpsychologie und Individualpsychologie präzisiert. Wie es nämlich die Aufgabe der Individualpsychologie ist, den Tatbestand des Einzelbewußtseins zu beschreiben und inbezug auf seine Elemente und Entwicklungsstufen in einen erklärenden Zusammenhang zu bringen, so ist analog die Aufgabe der Völkerpsychologie die genetische und kausale psychologische Untersuchung jener Tatsachen, die zu ihrer Entwicklung die geistigen Wechselbeziehungen der menschlichen Gesellschaft voraussetzen. Ferner ist die Völkerpsychologie in gewisser Beziehung die Anwendung der Individualpsychologie, aber nicht im Sinne einer angewandten Wissenschaft, wie es sonst vorkommt, sondern in dem Sinn einer Ausdehnung der von der Individualpsychologie geübten Betrachtungsweise auf die Erzeugnisse des menschlichen Gemein-

schaftslebens. Die Völkerpsychologie sucht die in den Erscheinungen des gemeinsamen Lebens objektiv hervortretenden Gesetze auf der Grundlage gewisser allgemeingültiger psychischer Motive, die sie dem individuellen Seelenleben entnimmt, psychologisch zu interpretieren. Daher ist im allgemeinen die Individualpsychologie als die allgemeinere, die Völkerpsychologie als die speziellere Wissenschaft zu bezeichnen. Beide stehen aber auch im Verhältnis der Ergänzung und Wechselwirkung zu einander. Wie die Individualpsychologie über die seelischen Entwicklungen des individuellen Bewußtseins Rechenschaft gibt, während sie die Einflüsse der geistigen Umgebung nebenbei als selbstverständliche, aber nicht näher berücksichtigte Faktoren voraussetzt, so soll die Völkerpsychologie umgekehrt diejenigen allgemeinen Erscheinungen des geistigen Lebens untersuchen, die nur aus der Verbindung zu geistigen Gemeinschaften zu erklären sind, wobei dann in diesem Fall die allgemein gültigen geistigen Eigenschaften der einzelnen als die bekannten Faktoren jener Erscheinungen vorausgesetzt werden. Nicht sowohl um verschiedene Gebiete als vielmehr um verschiedene Seiten des geistigen Lebens handelt es sich also hier, die beide zusammen erst die Wirklichkeit des geistigen Lebens erschöpfen können, deshalb aber auch ein fortwährendes Eingreifen der hier und dort zu betrachtenden Vorgänge ineinander mit sich bringen. Individual- und Völkerpsychologie sind die beiden einzigen Teile der Psychologie und bilden zusammen deren Ganzes. Dies zeigt sich vielleicht ganz besonders deutlich darin, daß die Völkerpsychologie nicht die experimentelle Methode der Individualpsychologie teilt, vielmehr ihre eigene hat, die schlechthin den Namen völkerpsychologische Methode führt. Es ist die Vergleichung. Die generelle Vergleichung waltet überall da vor, wo es sich um Untersuchung von Erscheinungen handelt, die nach ihrem psychologischen Charakter irgendwie miteinander verwandt sind, ohne daß jedoch direkte genetische Beziehungen nachweisbar wären, die in einem geschichtlichen Zusammenhange ihren Ausdruck finden. Hier reden wir von der vergleichend-psychologischen Methode im engeren Sinn des Wortes. Die individuelle Vergleichung oder die historisch-psychologische Methode dagegen bleibt in allen den Fällen das ausschließliche Verfahren, wo man zusammengehörige und in geschichtlicher Verbindung stehende Tatsachen verknüpft. Während die erste Methode auf gemeinsame Anlagen und Allgemeingültigkeit gerichtet ist, so die andere auf die Gesetze des Wechsels und die besonderen Modifikationen der Erscheinungen. Bei der

ersteren spielen die übereinstimmenden, bei der zweiten die unterscheidenden Merkmale die vorwaltende Rolle. Was nun die Methoden der experimentellen und der Völkerpsychologie betrifft, so ist ihr gegenseitiges Verhältnis einmal dadurch bestimmt, daß diese beiden Disziplinen selbst sich wie zwei sich ergänzende Teile verhalten, sodann aber sind sie als nebeneinander wie nacheinander zur Anwendung kommende Hilfsmittel der Psychologie zu bezeichnen. Geschichte, Literatur, Kunst, Selbstbekenntnisse, Biographien, die auch als Quellen psychologischen Wissens gerühmt werden, sind weder Teile noch Hilfsmittel, sondern Anwendungsgebiete, die zwar gelegentlich der psychologischen Erkenntnis förderlich sein mögen, aber zu einer methodischen Verwertung, wie sie zum Charakter eines Hilfsmittels erfordert wird, unfähig sind. Hat so die Völkerpsychologie ihre feste Stellung zum Ganzen der Psychologie und erweist sie sich als wirklich psychologische Forschung, so grenzt sie sich eben damit ab gegen alle historische Betrachtung, so sehr sie sich auch mit ihr gelegentlich im praktischen Betrieb verbünden mag, und gegen alle Nachbarwissenschaften, wie Ethnologie, Anthropologie, Soziologie usw., in so innige Berührung und Wechselwirkung sie mit diesen infolge der weitgehenden Gemeinsamkeit des Materials auch kommen mag.

2. Mythus und Religion, als der hier in Betracht kommende Ausschnitt aus dem Ganzen der Völkerpsychologie, stimmen mit den anderen Teilgebieten derselben darin überein, daß sie durchaus an das gesellschaftliche Leben gebunden sind. Nicht nur geht ihre Entstehung jedem nachweisbaren Eingreifen einzelner und jeder geschichtlichen Ueberlieferung voraus, sondern auch nach dem Beginn des geschichtlichen Lebens erfahren sie fortan gesetzmäßige Veränderungen, die aus den Veränderungen der geistigen Verbände selbst entspringen. Die psychologische Betrachtung des Mythus stand und steht unter dem Verhängnis, einer Fülle von unhaltbaren Theorien unterworfen zu sein (Entartungs- und Fortschrittstheorie, naturalistische, animistische, präanimistische Theorie, Symbolismus und Rationalismus, Analogietheorie und Wanderhypothese, Illusions- und Suggestionstheorie). Mögen diese Theorien im übrigen weit auseinandergehen, ihr gemeinsamer Fehler besteht in einem falschen Intellektualismus. Sie fassen das mythologische Denken als ein Gewebe intellektueller Vorgänge auf, die entweder eine Deutung der Erscheinungen versuchen oder aber auf den Erfolg in Unternehmungen und den Schutz vor drohenden Gefahren gerichtet sind. Der Mensch auf der mytho-

logischen Stufe soll teils eine primitive Naturerklärung zu geben suchen, teils auf Maßregeln sinnen, durch die er sein eigenes Wohl fördert und seine Feinde schädigt, wobei er sich nur vermöge seiner mangelhaften Naturerkenntnis in den Mitteln vergreife. Je einseitiger jene Theorien die intellektuellen Motive in den Vordergrund rücken, um so mehr sind sie dann meist geneigt, unter diesen wieder ein einziges vor den anderen zu bevorzugen. Allen solchen unitarischen Hypothesen liegt stillschweigend jenes Prinzip der Einfachheit zugrunde, nach welchem eine wissenschaftliche Theorie um so höher geschätzt wird, eine je größere Zahl von Tatsachen sie aus einem einzigen Prinzip abzuleiten vermag. Nun ist aber dieses Prinzip ein durchaus logisches. Für den Mythus könnte es nur dann Geltung beanspruchen, wenn dieser den Charakter einer primitiven wissenschaftlichen Hypothese besäße. Die unitarischen Theorien des Mythus pflegen daher diesen ganz so zu behandeln, als sei er selbst ein Versuch zur Lösung intellektueller Probleme. Noch in einer anderen Richtung begegnet der gleiche Fehler allen intellektualistischen Mythendeutungen: statt das Ganze der Bewußtseinsvorgänge zu Rate zu ziehen, rücken sie die Vorstellungen in den Vordergrund, um weiterhin die Verbindungen dieser in logische Prozesse umzudeuten. Der wesentlichste Mangel aller intellektualistischen Theorien besteht darin, daß sie aus der großen Zahl der Faktoren nicht etwa die wichtigsten herausgreifen, sondern daß sie umgekehrt die wesentlichen Triebfedern des mythologischen Denkens und Handelns vernachlässigen. Diese sind nicht die Vorstellungen, sondern die Affekte, die überall die Vorstellungen begleiten und als die wichtigsten Erreger der Phantasie in die Vorstellungsbildung eingreifen. Die Affekte der Furcht und des Hoffens, des Wunsches und der Begierde, der Liebe und des Hasses sind allverbreitete Quellen des Mythus. Sie sind natürlich stets an Vorstellungen gekettet. Aber sie sind es erst, die diesen Vorstellungen Leben einhauchen. Die mythologischen Affekte, nicht die mythologischen Vorstellungen im engeren Sinn des Wortes sind es daher auch, die auf der einen Seite in lebhafte Ausdrucksbewegungen übergehen und die auf der anderen in den mannigfachen Gefühlen und Stimmungen ausklingen, die dem Charakter der Völker wie der Individuen sein dauerndes Gepräge geben. Unter allen diesen subjektiven Erregungen, die sich vom Gefühl bis zum Willensvorgang abstufen, ist es aber nur der mitten inne stehende, aus einem Verlauf sich steigernder Gefühle gebildete Affekt, dem die Ausdrucksbewegung als ein die Richtung wie die Stärke des Affekts treu wiedergebendes physisches Komple-

ment zugeordnet ist. Sie differenziert sich dann weiterhin zur Zauber- und Kulthandlung auf der einen und zur schaffenden Tätigkeit in bildenden und musischen Künsten auf der anderen Seite. Hier liegt daher zugleich der Ursprung der engen Verbindung zwischen Kunst und Mythus. Wäre das Kausalbedürfnis das Motiv der Mythenbildung und die primitive Erklärung der Erscheinungen ihr Zweck, so würde nicht abzusehen sein, warum sich solche Erklärungsversuche nicht vor allem auf jene regelmäßigen und durch ihre Größe imponierenden Erscheinungen erstreckt haben sollten, mit denen in der Tat die spätere Naturerklärung überall begonnen hat. Sie sind es aber gerade, die in den Anfängen der Mythenbildung zurücktreten. Hingegen sind die Krankheit, der Tod, der Wahnsinn, die Verfinsterungen der Gestirne, die hungerbringende Dürre des Bodens, der fruchtspendende Regen die Hauptquellen primitiver Mythenbildung. Aber nirgends handelt es sich hier um die Fragen des Wie und des Warum als solche, sondern das ganze Interesse ist darauf gerichtet, die drohenden Uebel zu beseitigen oder die gewünschten Erfolge zu erringen. So entspringt alle Mythenbildung aus dem Affekt und aus den von ihm ausgehenden Willenshandlungen. — Die Betrachtung der oben genannten Theorien zeigt uns ferner, daß sie in einem weiteren Punkte einig sind, in der Voraussetzung nämlich, daß der Mythus die Gegenstände belebt, daß er die Objekte der umgebenden Welt ebenso wie den Menschen selbst, die Teile seines Leibes wie seine inneren seelischen Vorgänge in empfindende und strebende Wesen verwandelt. Woraus entspringt diejenige Eigenschaft des mythologischen Denkens, die wir die »belebende« und in besonderen Fällen die »personifizierende« nennen können? Diese Frage wird im wesentlichen durch das beantwortet, was die Individualpsychologie über die Phantasie lehrt. Die Phantasie ist nichts, was zu den sonstigen Bewußtseinsvorgängen als ein spezifisches Erscheinungsgebiet oder als die Aeußerung eines besonderen Vermögens hinzukäme, sondern sie ist lediglich ein Ausdruck für die seelischen Vorgänge überhaupt, wenn diese unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung äußerer Eindrücke mit den Spuren früherer Erlebnisse und unter der besonderen Bedingung betrachtet werden, daß die aus dieser Wechselwirkung entspringenden Resultanten Gefühle und Affekte erwecken, die das wahrnehmende Subjekt in die Objekte projiziert, während sie es gleichzeitig als subjektive Erregungen empfindet. Die Phantasietätigkeit ist lediglich eine unter günstigen Bedingungen eintretende Steigerung der normalen Funktionen. Ebenso ist nun die mythologische Phantasie

keine spezifische, dereinst einmal dagewesene und dann unwiederbringlich entschwundene seelische Kraft, sondern sie ist in ihrem ganzen Wesen identisch mit der Phantasie überhaupt. Als besonderes Moment ist ihr nur dies eigen, daß bei ihr jene Projektion der Gefühle, Affekte und Willensantriebe in die Objekte so gesteigert ist, daß die Objekte selbst als belebte Wesen erscheinen. Dabei führt freilich diese Objektivierung einen mit der Uebertragung der Gefühle in das Objekt notwendig verbundenen Wechsel der dominierenden Gefühle mit sich. So ist die mythologische Belebung und Personifikation ein gesteigerter Grad aller jener Vorgänge, die man bei der ästhetischen Wirkung als »Einfühlung« zu bezeichnen pflegt. Sie ist eine Einfühlung, bei der das eigene Fühlen und Streben derart in die Objekte hinüber wandert, daß diese selbst zu fühlenden und strebenden Wesen werden. Wie in dieser Beziehung ästhetische Einfühlung und mythologische Belebung Vorgänge verwandter Art sind, so sind nun aber beide wiederum nur Modifikationen der allgemeineren Funktion der Auffassung des Objekts: der Apperzeption. Die mythologische Apperzeption ist ursprünglicher als die ästhetische. Bei der mythologischen werden die Empfindungen unmittelbar zu Eigenschaften des Objekts, während bei der ästhetischen Apperzeption zwar alle wesentlichen Faktoren der mythologischen erhalten bleiben, aber die in den Gegenstand projizierten Affekte ganz von der objektiven Anschauung beherrscht sind. Indem bei der mythologischen Apperzeption Gefühle und Willensvorgänge jedesmal in dem Augenblick in die Objekte projiziert werden, wo sich Gefühle zu Affekten steigern, durch die Gegenaffekte mit Ausdrucksbewegungen ausgelöst werden, zeigt sich ein tiefgreifender Unterschied und zwar eben zwischen den gefühlsmäßigen Zuständen und den Empfindungen. Während die Empfindungen unmittelbar in die Objekte hinüberwandern, so daß sie für das naive Bewußtsein Eigenschaften der Objekte selbst sind, bleiben die Gefühle und Affekte fortan selbsterlebte seelische Zustände, denen gegenüber sich nun die in den erregenden Gegenstand übertragenen Gemütsbewegungen in ihre Korrelationen umwandeln. So wird die Furcht auf den furchterregenden Gegenstand übertragen zur Drohung oder zur Bosheit, zu Neid oder Haß. Darin liegt der Grund, daß keineswegs jeder beliebige Gegenstand die mythologische Apperzeption erregt, sondern daß der Mensch auf der Stufe des mythenbildenden Bewußtseins an zahllosen Objekten gleichgültig vorübergeht und daß erst da, wo ein Reiz starke Affekte auslöst, die selbst starke affektive Gegenwirkungen hervorbringen, die mythologische Apperzeption zustande kommt. Mit dieser mythologischen

Apperzeption tritt nun die ästhetische in Verbindung und zwar hauptsächlich so, daß die ästhetische kraft ihrer Bestimmung durch objektive Anschauung der mythologischen zu größerer Mannigfaltigkeit verhilft, zugleich aber auch die mit der mythologischen Apperzeption verbundenen Affekte zu Stimmungen ermäßigt. Wenn nun weiterhin im Lauf der Mythenentwicklung die Erhebung der belebenden Apperzeption zu ihrer personifizierenden Form eintritt, so sind es vor allem drei Bedingungen, die hier zusammenwirken. Erstens setzt diese höhere Stufe der mythologischen Apperzeption einen bestimmten ausgeprägten Charakter des mythenbildenden Bewußtseins voraus. Sodann müssen in der Gemeinschaft, der die Mythenbildung angehört, mannigfaltige Verschiedenheiten persönlicher Eigenschaften im Tun und Treiben der Volksgenossen hervorgetreten sein. Endlich müssen die ursprünglich zusammenhangslosen, vom augenblicklichen Eindruck bestimmten Mythengebilde in der Mythenerzählung lebendiger vergegenwärtigt, zu einer konstanteren Umgebung und zu anderen ähnlich belebten und mit persönlichen Eigenschaften ausgestatteten Wesen in Beziehung gesetzt werden. Darum ist diese Ausbildung mythologischer Phantasiegebilde zu Persönlichkeiten in ihren ersten Anfängen da zu erkennen, wo in der primitiven Mythenerzählung zunächst gewisse allgemeine und unbestimmte Charaktereigenschaften, besonders solche, die sich als Gegensätze voneinander abheben, wie der Starke und der Schwache usw., bleibend festgehalten werden. Oder ein Mythengebilde haftet an einem bestimmten Ort, dessen Eindruck immer wieder den ähnlichen Affekt erweckt, der nun rückwirkend auch jenem Gebilde selbst einen dauernden Charakter verleiht. So beginnt dieser Prozeß der Personifikation in einfachen Mythenerzählungen und Ortssagen zum erstenmal spürbar zu werden, um dann von da aus in Helden- und Göttersagen zu den Göttern der Kulturreligionen emporzusteigen. Was den Wahrnehmungsgehalt der mythologischen Vorstellungen betrifft, so ist es vor allem die Eigenschaft dieser Vorstellungen, als unmittelbar gegebene Wirklichkeiten zu erscheinen. Die ursprünglichen Schöpfungen der mythenbildenden Phantasie werden als objektive Wahrnehmungsinhalte, nicht als bloß subjektive Vorstellungen aufgefaßt. Je primitiver diese Vorstellungen sind, umso deutlicher haftet ihnen dieser Charakter unmittelbarer Wirklichkeit an. Dabei ist jedoch nochmals zu betonen, daß, was hinzukommen muß, um dem Vorstellungsinhalt seinen Wahrnehmungscharakter zu verleihen, der erregende Affekt ist. An jene einfachsten Fälle, wo die mythologische Vorstellung als ein unmittel-

barer Wahrnehmungsinhalt erscheint, reihen sich andere, die auf Assoziation beruhen. Sie können von einzelnen Verbindungen ausgehend schließlich ein mehr oder minder verwickeltes Gewebe von Vorstellungen umfassen. Die Merkmale der Wechselbeziehung zwischen den psychischen Faktoren der Mythenbildung sind in keinem ihrer Bestandteile von spezifischer Art, sondern bestehen in den allgemeinen Merkmalen der Bewußtseinsvorgänge. Aber die Verbindung dieser Vorgänge ist insofern eine eigenartige, als erstens die ursprüngliche Entstehung mythologischer Vorstellungen starke Affekte, die durch ihnen entsprechende im affekterregenden Gegenstand objektivierte Gegenaffekte gehoben werden, voraussetzt, zweitens alle ursprünglichen mythologischen Vorstellungen überall zugleich den Charakter des Unmittelbaren, nicht durch Reflexionen Vermittelten an sich tragen. Diese Eigenschaften teilen sich dann allen weiteren Bildungen mit, die sich auf der Grundlage der primären, durch irgend welche äußeren Eindrücke erweckten mythologischen Vorstellungen entwickeln. Der Eindruck selbst erfährt unter dem Einfluß der affektiven Motive starke assimilative Umwandlungen durch reproduktive Elemente. Es treten weitere Assoziationen hinzu, in denen sich der so assimilativ umgewandelte Eindruck mit früheren in ihrem Affektcharakter verwandten oder durch äußere Beziehungen leicht assoziierbaren Eigenschaften verbindet. Je mehr dabei die mythenbildende Phantasie ihren Bildungen den ursprünglichen Charakter objektiver Wirklichkeit wahrt, umso leichter geht dann dieser zugleich in die mit dem Wahrnehmungsinhalt sich verwebenden Assoziationen über, so daß sich das mythologische Bild weiter und weiter von dem wirklichen Eindruck entfernen kann, ohne ihm die überzeugende Macht eines wirklichen Erlebnisses zu nehmen. Diese Macht selbst entstammt aber schließlich abermals der mythologischen Apperzeption. So sind die Grundeigenschaften des Mythus auf das engste aneinander gebunden.

Schreiten wir nun zu einer Skizze der psychologischen Entwicklungsgeschichte von Mythus und Religion. Am Anfang steht das Zeitalter des primitiven Menschen, d. h. des Menschen, dessen Kultur dem Mindestmaß geistiger Leistungen nahe kommt, das wir uns auf Grund der allgemeinen menschlichen Eigenschaften überhaupt denken können. Die Mythologie der Primitiven ist Zauber- und Dämonenglaube. Zwei Anlässe sind es, von denen dieser Glaube ausgeht und die den aus ihnen entspringenden Vorstellungen und Affekten ihre Form und Färbung geben: Tod und Krankheit. Hier entsteht die Vorstellung der Körperseele

und es wirken die Affekte der Furcht und des Schreckens. Naturphänomene dagegen, besonders Himmelserscheinungen spielen eine nebensächliche Rolle. Das totemistische Zeitalter ist dasjenige, in dem das Totem, sonderlich als Totemtier, für Stammesorganisation und Kultus eine überragende Bedeutung hat. Als Grundlagen des Totemismus und zugleich als Fortbildungen über denselben hinaus kommen in Betracht: 1. der Animismus (Seelenglaube in verschiedenen Formen; der noch immer schwankende Begriff wird hier zur Präzision gebracht); 2. Fetischismus (Glaube an die dämonische Macht lebloser Objekte); 3. Manismus (kultische Verehrung der Ahnen des Geschlechtes oder Stammes). ad 1. Hier tritt der Unterschied zwischen Körper- und Schatten- oder Hauchseele auf; ad 2. Während dem Totemtier ein von der eigenen Natur aufgeprägter Charakter bleibt, ist der Fetisch das ausschließliche Produkt, wie auch der Träger der Affekte seines Besitzers. Hat das Totem immer noch zu einem guten Teile die Natur einer Seele, so ist der Fetisch ganz und gar Dämon geworden. ad 3. Der Manismus zeigt das Bild von Tier- und Menschenahnen. Eine entscheidende Wendung wird bezeichnet durch die Uebernahme des Manismus in den Kreis der Familie. — Ein weiteres Charakteristikum des totemistischen Zeitalters besteht darin, daß es im Unterschied vom primitiven eine Fülle von Kulten entfaltet. Diese Kulte lassen sich trotz vielfacher Berührung infolge des gemeinsamen Hervorgehens aus den gleichen Affekten der Hoffnung, des Wunsches, der Furcht in zwei Klassen einteilen. Die erste umfaßt diejenigen Kulte, die sich auf die wichtigsten Begebenheiten des menschlichen Lebens beziehen, die zweite dagegen solche, die auf die für den Menschen wichtigsten Vorgänge der äußeren Natur gerichtet sind. Das Zeitalter der Helden und Götter hat als allgemein kennzeichnendes Merkmal dies, daß die machtvolle menschliche Einzelpersönlichkeit in den Vordergrund tritt. Dem Bilde dieser entsprechen nun aber auch die Götter, die dieses Zeitalter hervorbringt. Es sind Menschen höherer Art. Wie der Held ein über das gewöhnliche Maß menschlicher Eigenschaften erhabener Mensch ist, so ist der Gott ein über das Maß irdischer Helden erhabener Held. Indessen besitzt der Gott neben den quantitativen auch qualitative Merkmale der Erhabenheit. Dazu gehört in erster Linie die Macht, selbsttätige zauberhafte Wirkungen auszuüben. Der Gott vereinigt die Eigenschaften des Helden mit denen des Dämon, und eben diese Verschmelzung von Held und Dämon bezeichnet die Geburtsstunde der Religion im wahren Sinn. Jedoch gegenüber Dämon und Held ist der Gott ausge-

zeichnet durch einen besonderen Wohnort, durch Unvergänglichkeit, durch Persönlichkeit. Während ferner der absolute Monotheismus ein philosophisches Gebilde ist, ist der Polytheismus ein genuines Produkt des religiösen Glaubens. Reiner Monotheismus hat in der Volksreligion wohl nie bestanden. Seinen Niederschlag findet der religiöse Glaube in religiösen Heldensagen (cf. Märchen, Sage, Legende), in kosmogonischen und theogonischen Mythen. Damit verbinden sich Vorstellungen einer jenseitigen Welt, in der die Seele als nach dem Tode fortdauernd gedacht wird. Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung steht der mächtige Aufschwung des Kultus und seiner Mittel (Gebet, Opfer, Heiligung). Im Zeitalter der Entwicklung zur Humanität, in welchem die Menschheit der Menschlichkeit die Wege zu bereiten hat, erhebt sich als besondere Form allgemein menschlicher Erzeugnisse die Weltreligion (Christentum und Buddhismus). Die Person der Stifter nimmt eine ausgezeichnete Stellung ein, die Gottheit wird überpersönlich, die Religion geschichtlich.

3. Kritik ist an den hier vorgetragenen Gedanken Wundts in reichem Maße geübt worden [1]). Wir werden uns hier in erster Linie mit den Ausstellungen zu beschäftigen haben, die man an Wundt

---

1) Aus der Zahl der Darstellungen und Beurteilungen Wundts hebe ich heraus: Braig, Der Ursprung der religiösen Vorstellungen und die Phantasie. Festschrift Freiburg 1907; Daxer, Wundts Philosophie und die Religion, Theol. Studien und Krit. Bd. 78 (1905), S. 246 ff.; Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem (Würzburger Dissertation 1911). Paderborn 1912; Maier, Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1906; Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905; Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913; Wielandt, Das Programm der Relig.-Psychologie (Sammlung gemeinverst. Vorträge aus Theol. und Religionsgeschichte Nr. 62). Tübingen 1910; Wobbermin, Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913; Sganzini, Fortschritte der Völkerpsychologie von Lazarus bis Wundt (Neue Berner Abhandlungen), 1913; Paßkönig, Die Psychologie Wundts. Leipzig 1912; Heinzelmann, Animismus und Religion. Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker. Gütersloh 1913. Dagegen bieten die Gesamtdarstellungen von Eisler, Höffding, König nicht viel. Reiches Material jedoch findet sich in Zeitschriften zerstreut. Ich nenne folgende: Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, Christliche Welt, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Religion und Geisteskultur, Theol. Literaturblatt, Theol. Literaturbericht, Theol. Literatur-Zeitung, Theol. Rundschau, Theologie der Gegenwart, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Zeitschrift für Religionspsychologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche. Dazu gesellen sich an Nachschlagewerken mit Artikeln: Prot. Real-Enc.[3], Religion in Geschichte und Gegenwart, Reins Handbuch der Pädagogik.



gemacht hat, während die Stimmen des Beifalls nicht weiter gehört werden können. Aber auch aus den Reihen derer, die sich mehr oder minder ablehnend verhalten, tönt uns laute Anerkennung entgegen. Wundts Völkerpsychologie wird ein monumentales Werk genannt, seine epochemachende Bedeutung gefeiert, seine anregende Kraft gepriesen. Rückhaltlos wird das Riesenmaß der hier vollbrachten Leistung gewürdigt und unbeschränkter Beifall dem hier entfalteten Scharfsinn, der Energie der Gedankenführung, der überlegenen Stoffbeherrschung gezollt. Selbst da, wo man Wundts Programm verwirft, findet man doch vielfach die Ausführung hervorragend und weit besser, als das Programm selbst es ist. Besonders dankenswert wird empfunden, daß uns Wundt zu einer Klärung der Terminologie verholfen hat. Man hat es gefühlt und ausgesprochen, daß es für die Kritiker Wundts in erster Linie einmal gilt, seine Schüler zu werden, ehe sie ihn meistern wollen. Ueberdies ist bei alledem zu bedenken, daß diese ganze durch die Völkerpsychologie angeregte Bewegung noch sehr im Fluß begriffen und vieles noch nicht spruchreif ist. Die Stimmen der Kritiker sollen hier in Uebersicht geboten werden ohne Rücksicht darauf, inwieweit sie selbst bei einer ihnen gewidmeten Kritik sich als berechtigt erweisen mögen, inwieweit vielleicht Mißverständnisse obwalten und Wundt selbst seine Ansicht modifiziert hat. Unser Referat soll nicht zur Diskussion werden [1]). Einen Effekt hat Wundts Völkerpsychologie sicherlich erzielt. Sie hat die Realität der Religion im Menschheitsleben wuchtig erwiesen — ganz abgesehen von Erträgnissen im einzelnen. Aber das hindert nicht, daß man bereits die These angefochten hat, Religionspsychologie sei Völkerpsychologie. Dies geschah zunächst so, daß man den Selbstwert der Völkerpsychologie als Disziplin wie hinsichtlich ihrer Methode bestritt. Die eminente Durcharbeitung des im religiösen Leben der Völker vorliegenden historischen Stoffes, die starke Akzentuierung des geschichtlichen Prozesses der religiösen Entwicklung sei wohl ein großes Verdienst, weise aber zugleich auf einen Mangel hin. Wundts Völkerpsychologie sei eigentlich nur eine Darbietung historischen Stoffes, verbunden mit Reflexionen. Die völkerpsychologische Methode erweise sich nur als eine Form der historischen. Es sei aber ferner auch die in der experimentellen Psychologie verpönte Beobachtung und introspektive Betrachtungsweise wieder eingeführt: als historische Beobachtung, sofern sie sich auf die Objekte richtet, als psychologische Selbstbeochtung, sofern sie dem eigenen

1) Der Verfasser behält sich vor, an anderer Stelle seine eigene Ansicht zu entwickeln.



Subjekt gilt. Von letzterer aus sei dann durch analogisierendes Verfahren der historische Tatbestand durchgearbeitet worden. Es liege hier ein Rückfall in den Historismus vor. Aus der Betrachtung des Werdens schöpfe Wundt die Werte, die doch immer nur die Spekulation liefern könne. Die Völkerpsychologie wird bezeichnet als eine Mischung sich kreuzender historischer, soziologischer, psychologischer und philosophischer Grundsätze. Will man es so der Völkerpsychologie nicht gelten lassen, daß sie wirklich Psychologie ist, so wird sie von anderer Seite gerade deswegen angegriffen, weil sie bloß Psychologie sein will. Hier wird gefordert, sie müsse sich mit der Erkenntnistheorie zu einem fruchtbaren Bunde vermählen, vor allem um dem Wahrheitsinteresse zu dienen. Sodann wird die These, Religionspsychologie sei Völkerpsychologie, in dem Sinne befehdet, daß man die Individualpsychologie gegen sie ausspielt. Hier wird nun die amerikanische pragmatische Religionspsychologie als schweres Geschütz aufgefahren. Die Religion sei nicht in erster Linie Sache der Gemeinsamkeit, sondern der Einsamkeit. Die Religion, diese tiefinnerste Angelegenheit des Menschenherzens, könne nur in individueller Betrachtung gewürdigt werden und sei in allgemein gültige Formen nicht zu fassen. Religionspsychologie sei primär Individualpsychologie. Die Rolle, welche Wundt der Individualpsychologie im Rahmen der Religionspsychologie zuteilt, wird als nicht genügend befunden. Die Akzente müssen anders fallen. Speziell Wundts Ablehnung des Pragmatismus sei zu schnell, zu einseitig, zu ungründlich. Vielmehr stecke in der berühmten Beispielsammlung von James weit mehr Religionspsychologie, als Wundt zugeben wolle. Die sog. deutschen »theologischen Pragmatiker« haben Wundts entschiedenen Angriff ebenso entschieden abgelehnt. Dieser Angriff sei viel zu weitgehend; denn davon, daß die deutsche Theologie schlechthin oder auch nur in größerem Umfange jenen Pragmatismus rezipiert habe, könne keine Rede sein, und auch die, welche ihn angenommen, hätten Skepsis und Vorsicht geübt. Vielmehr — und nun wird die Abwehr zum Angriff — Wundts Völkerpsychologie bleibe dem Kern der Religionswissenschaft fern. — Wundts Begriffe von Gesamtbewußtsein, Gesamtgeist, Gesamtwille, Volksseele sind Gegenstand eifriger Diskussion geworden. Die von ihm geübte analoge Gleichwertung der aktuellen Einzelseele mit der aktuellen Volksseele ist stark umstritten. Die Wirksamkeit lasse sich nicht als Erkenntnisgrund für die Wirklichkeit verwenden. Man versucht, das Problem der kollektiv-psychischen Erscheinungen vielfach anders zu zergliedern. Sobald man aber das qualitative

Plus der Gesellschaft gegenüber dem einzelnen als unberechtigt erweist, ist die Individualpsychologie wieder Alleinherrscherin. Wundts Völkerpsychologie will empirisch sein; aber man findet, es sei ein unzulänglicher Empirismus; er sei noch viel zu sehr systematisch gebunden und durch den planmäßigen Fortschritt des Gedankenaufbaus eingeengt. Gegenüber dieser Einseitigkeit empfiehlt man die Vielseitigkeit der individualistischen Betrachtung, vor allem bei den Amerikanern. Sie werde der überquellenden Fülle des religiösen Lebens ungleich gerechter. Wundts Völkerpsychologie will evolutionistisch sein. Dem gegenüber sagt man: ist es nicht besser, wenn man, statt mit Wundt von den historischen und gegenwärtigen Objekten zu den vergangenen subjektiven Motiven zurückzuschreiten, vielmehr von den gegenwärtigen subjektiven Motiven ausgeht, um von da aus zu den Objekten vorzudringen? Man solle doch vom Nahen zum Fernen, vom Bekannten zum Unbekannten, vom Gegenwärtigen zum Vergangenen fortschreiten, aber nicht umgekehrt. Einfühlendes Verständnis ist gegenüber dem pulsierenden religiösen Leben der Gegenwart leichter als gegenüber Totem und Tabu. Wundt selbst lehrt freilich, daß die in der Entwicklung erreichten reifen Früchte auf latente Spuren und Anlagen bereits bei den Allerprimitivsten hinweisen. Ziel und Ausgangspunkt hängen innerlich zusammen. Ist es nicht methodisch richtiger, unter diesen Umständen beim Ziel mit der Untersuchung einzusetzen? Man hat Wundts Religionspsychologie synthetisch genannt, weil sie von den abstrakten elementaren Vorgängen ausgeht und darauf die höheren Bewußtseinsvorgänge aufbaut, wodurch diese dann als Komplikationen erscheinen. James und Anhängerschaft dagegen — heißt es — verfahre analytisch, d. h. man geht hier von den konkreten Bewußtseinszusammenhängen aus und versucht von diesen aus zu den einzelnen Elementarprozessen zu gelangen. Die Kritiker Wundts verraten vielfach das Streben zu der Unmittelbarkeit des religiösen Lebens vorzudringen. Diese tritt uns aber in erster Linie entgegen in religiös genial veranlagten Persönlichkeiten. Ihnen aber wird — so wendet man weiterhin ein — im Gang der von Wundt konstruierten Entwicklung nicht der verdiente Platz. Die großen, frommen Menschen, die Klassiker der Religion, sind daher ganz sonderlich als Träger religiösen Lebens, ja wohl auch der Gottesoffenbarung zu betrachten. Wundt aber habe die Volksseele als Trägerin der Religion überschätzt, jene Heroen dagegen unterschätzt. Ueber der Betrachtung des bunten Spiels, wie es der geschichtliche Wechsel zeigt, vernachlässige Wundt die intuitive, zeitlose Gewißheit des gläubigen Subjekts. Mit seinem

Abzielen auf religiöses Menschheitsgeschehen verkümmere er die Dignität der individuellen religiösen Zuständlichkeit, der nicht weiter ableitbaren Ursprünglichkeit und Spontaneität. Wundts Scheidung von Mythus und Religion wurde als wesentlicher Fortschritt begrüßt; aber es wurde zugleich bedauert, daß er die Religion auf Kosten des Mythus verkürze, über der breiten Basis, welche aus der Untersuchung der niederen Religionsformen gewonnen war, die höheren Formen stiefmütterlich behandle. Auch lege er ein übertriebenes Streben an den Tag, in den höheren Religionsformen primitive Elemente aufzudecken. Die Geschichte der Religion trete zurück hinter ihrer Vorgeschichte. Die Individualpsychologie hat eine naturgemäße Abneigung gegen primitive Vorformen der Religion. Was die Wurzeln der Religion betrifft, so mußte Wundts Theorie von deren Vielzahl notwendigerweise von allen denen angegriffen werden, welche die Religion nur auf eine einzige Wurzel zurückführen. Wegen seiner Proklamierung der mythologischen Phantasie mußte sich Wundt zu den Illusionisten rechnen lassen. Von anderer Seite wurde vorgeschlagen, statt der schöpferischen Phantasie die rezeptive Anschauung als Grundverhalten der Seele im religiösen Leben einzuführen. An Wundts Begriff von der schöpferischen Synthese endlich entzweien sich noch immer die Geister. Für Wundt ist dieser Begriff eine vorzügliche Stütze seiner evolutionistischen Betrachtungsweise. Stufe für Stufe finden wir von der schöpferischen Synthese Anwendung gemacht. Die einen Beurteiler fanden hierin des Rätsels Lösung, die anderen protestierten. Sind die religiösen Gebilde nur komplexe Produkte? Ist die Gottesidee aus einer schöpferischen Synthese hervorgegangen? Ist die schöpferische Synthese eine Ueberwindung und Ueberbietung des Mechanismus oder nur eine verhüllte Form desselben? Trotz Wundts bekannter Stellung zur traditionellen Assoziationspsychologie wird ihm doch aus dem Begriff der schöpferischen Synthese der Vorwurf geschmiedet, er vertrete im Grunde eine assoziationistisch-mechanistische Auffassung zum Schaden der Selbständigkeit des Geisteslebens.

Religionspsychologische Arbeiten katholischer Autoren.

Sammelreferat von
Joh. Lindworsky S. J. in München.

Der Gesichtspunkt, unter dem die aufgezählten Arbeiten zusammengestellt wurden, ist ein rein äußerer. Nicht die katholische Gesinnung der Verfasser, sondern das Erscheinen ihrer Aufsätze in spezifisch katholischen oder gar katholisch-theologischen Zeitschriften, die der Allgemeinheit vielleicht weniger bekannt und zugänglich sind, war Anlaß und Maßstab für dieses Sammelreferat. Zur Ergänzung wurden einige selbständige Werke hinzugenommen, die gleichfalls nicht allzubekannt sein dürften.

Innerhalb des genannten Kreises mußte sich das Referat einer scharfen Grenze einfügen. Nicht jede Abhandlung, die religionspsychologisch interessanten Stoff behandelt oder enthält, konnte aufgezählt werden, wenn diese bibliographischen Notizen nicht Bände umfassen sollten. Es wurden nur jene Ausführungen berücksichtigt, die ausgesprochen im Dienste der Psychologie geschrieben sind. An Veröffentlichungen anderer Art, die für den Religionspsychologen Fundgruben ersten Ranges sind, ist gerade die katholische Literatur sehr reich. Es dürfte darum nicht unerwünscht sein, wenigstens im allgemeinen auf diese Quellen hinzuweisen.

In erster Linie sind es die Heiligenbiographien und die zahlreichen Konvertitenbilder und Konvertitenbriefe, wenn auch bezüglich der Hagiographie noch manche Wünsche der Kritik unerfüllt bleiben. Sodann seien die aszetischen Schriften und die besondern über Mystik genannt. Da sie vornehmlich vom theologischen Standpunkt ausgehen, fallen sie aber außerhalb des Rahmens unseres Referats. Manche wertvolle Beobachtung findet sich ferner in pastoral-theologischen und pastoral-medizinischen Handbüchern. Einzelne derselben sind vorwiegend psychologischer Art, so z. B. »Aberglaube und Seelsorge mit besonderer Berücksichtigung des Hypnotismus und Spiritismus« von Dr. Fr. Walter [2] Schöningh-Paderborn 1911. Ebenso müssen in unserem Referat alle apologetischen Werke und alle exegetischen Ausführungen unberücksichtigt bleiben, die zu gewissen psychiatrischen »Exegesen« Stellung nehmen. Weiterhin scheidet die umfangreiche Literatur zur Modernismusfrage aus, die naturgemäß religionspsychologische Probleme streift. Endlich ist eine hier nicht ausgenutzte Fundstätte religionspsychologischen Materials in den Missionszeitschriften und in der hervorragenden internationalen ethnolo-

gischen Zeitschrift »Anthropos« (herausgeg. v. P. Wilh. Schmidt S. V. D., Mödling bei Wien) zu entdecken. Auch auf die Verhandlungen der internationalen »Semaine d'Ethnologie religieuse« sei hingewiesen [1]).

Wer betreffend eines der genannten Gebiete Werke katholischer Autoren finden will, der greife zu den Jahreskatalogen der bekannten katholischen Verleger wie Aschendorff, Benziger, Herder, Kirchheim, Kösel, Schöningh u. v. a. und durchgehe die spezifisch katholischen, bibliographischen Hilfsmittel, z. B. den Literarischen Handweiser, die Theologische Revue (Aschendorff, Münster), den Literarischen Ratgeber (her. v. Dr. M. Ettlinger).

I.

Von den nun übrigbleibenden religionspsychologischen Arbeiten im engeren Sinn seien zunächst jene erwähnt, die programmatisch zu der neuen Wissenschaft Stellung nehmen. Nachdem P. Gregor Schwander O. S. B. gelegentlich eines Berichtes über den sechsten internationalen Psychologenkongreß (18) ein warmes Wort für die Beteiligung der Katholiken an der religionspsychologischen Forschung eingelegt hatte, war wohl Referent der erste, der ausführlicher darlegte (10), wie sich eine streng wissenschaftliche Religionspsychologie mit katholischer Auffassung nicht nur vereinigen lasse, sondern wie gerade die Katholiken mit Rücksicht auf ihr ungemein reichhaltiges religionspsychologisches Material allen Grund zur Pflege dieser Forschung haben. Nach einer historischen Uebersicht und einer kritischen Besprechung der hauptsächlichen bisher verwendeten oder in Frage kommenden Methoden werden einige Bedenken behoben, die sich dem Katholiken auf den ersten Blick darbieten möchten. Für ihn gibt es außer dem natürlichen auch einen übernatürlichen Faktor im religiösen Leben. Aber das behindert ihn nicht, als Psychologe die religiösen Erscheinungen von rein natürlichem Standpunkt aus zu untersuchen. Ist es doch theologischer Grundsatz, daß der übernatürliche Faktor die Natur nicht verkehrt sondern voraussetzt. Es bleibt dem katholischen Psychologen also unbenommen, alle religiösen Phänomene auf rein psychologische Weise zu betrachten und deren Erklärung zu versuchen. Soweit er sie rein natürlich erklären kann, soweit sind sie auch nur natürlich aufzufassen, gemäß dem methodischen Grundsatz, den die Scholastik

---

1) Semaine d'Ethnologie religieuse. Compte rendu analyt. de la première Session à Louvain 27. Août — 4. Sept. 1912. Paris-London 1913.



in die Worte kleidete: causae non sunt multiplicandae sine ratione, man muß niemals mehr oder höhere Ursachen annehmen, wenn man mit weniger oder einfacheren auskommen kann.

Als erstes Ziel der Religionspsychologie kann nur die Kenntnis der religiösen Erscheinungen und ihrer Gesetze aufgestellt werden. Es wird ganz entschieden abgelehnt, der Religionspsychologie andere Aufgaben zuzuweisen, etwa die Grundlage der Theologie oder das wissenschaftliche Mittel zu werden, »unserer Zeit, unserem Volke, unseren Gewissensnöten auf- und fortzuhelfen« (Zeitschr. für Religionspsychologie I 1). Mit W. Ostwald wird betont, »‚wie innerlich zerstörend alle nicht der reinen Hingabe an die Wissenschaft angehörigen Motive auf die Pflege dieses höchsten Schatzes der Menschheit einwirken. Hier ist der reinste Idealismus in jeder Beziehung die erfolgreichste Praxis‘. Man studiere nur erst einmal die Phänomene des religiösen Lebens in aller Objektivität und Ruhe, und alle Nebenfrüchte, die uns dieses Studium in den Schoß wirft, wollen wir mit Dank entgegennehmen«. Nach einer kurzen Ausführung über das Unterbewußtsein als Erklärungsmöglichkeit in der Religionspsychologie, die einen möglichst sparsamen und kritischen Gebrauch dieses Begriffes anrät, wird zum Schluß besonders der Klerus zur literarischen Hebung der in aszetischen Schriften verborgenen religionspsychologischen Schätze aufgefordert.

Einen nach Anlage und Inhalt dem eben genannten verwandten Artikel (12) veröffentlichte Prof. Rademacher (Bonn) zwei Jahre später mit eingehender Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur. Er will, zumal in den Kreisen der katholischen Theologen, Interesse für die neue Wissenschaft wecken und etwa vorhandene Bedenken zerstreuen. Auch für ihn gilt es als eine »Forderung, daß grundsätzlich auch die Religionspsychologie keine apologetischen Interessen verfolgen darf und lediglich ihrer selbst wegen betrieben werden muß. Freilich wird der Theologe, welcher Religionspsychologie treibt, dies mit dem sicheren Bewußtsein tun, daß seine Wissenschaft ihm nicht nur keine Verlegenheiten bereiten wird, sondern daß ihre gesicherten Ergebnisse zugleich wertvolles Material für die Offenbarungsreligion, die doch letzthin dieselbe Quelle hat, beibringen wird«.

Rademacher verlangt aber einen rationalen Ueberbau über der empirischen Grundlage. Der scholastisch gerichtete Philosoph wird, »wie er in der Psychologie einen empirischen und einen rationalen Teil unterscheidet, so auch in unserer Wissenschaft dem naturwissenschaftlich-empirischen einen metaphysisch-rationalen Teil ge-

genüberstellen. Jener ist ihm der Unterbau für diesen und dieser eine Ergänzung und Frucht jenes«. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, welche Fragen Rademacher diesem rationalen Oberbau der empirischen Religionspsychologie zuweist. Man könnte z. B. die Gedankengänge ins Auge fassen, mit denen die Scholastik aus dem Glücksbedürfnis auf dessen Befriedigung im Jenseits schließt. Vorerst aber, so scheint es dem Referenten, dürfte es im Interesse der Religionspsychologie liegen, sie als rein empirische Wissenschaft aufzufassen.

Was ihre Einordnung in die verwandten Wissenszweige betrifft, so weist es Rademacher ganz entschieden zurück, sie der Theologie einzugliedern. »Wenn die Religionspsychologie wirkliche Psychologie ist, dann ist es müßig, nach ihrem Rang und ihrem Verhältnis zu den andern Disziplinen zu fragen; dann ist sie eben ein Zweig der Psychologie.« Das wird wohl stets die Stellungnahme katholischer Autoren bleiben, da für sie die Theologie es mit geoffenbarten Wahrheiten zu tun hat. Wohl kann Religionspsychologie Hilfswissenschaft der Theologie, zumal der Religionspädagogik werden, aber damit tritt sie keineswegs aus dem Verband der Psychologie heraus. Rademacher definiert darum die Religionspsychologie (wohl unter Nichtbeachtung des zuvor geforderten rationalen Teiles): »Religionspsychologie ist jene Wissenschaft, welche als besonderer Bestandteil der empirischen Psychologie die Aufgabe hat, die im Seelenleben des einzelnen Menschen und der Völker hervortretenden Erscheinungsformen des religiösen Bewußtseins zu beschreiben, zu ordnen und in ihren Beziehungen zueinander wie zu dem übrigen Seelenleben darzustellen.«

Zu den programmatischen Ausführungen zählt in gewisser Hinsicht auch Gutberlets akademischer Vortrag über »Religionspsychologie« (6). Er erblickt ihren Ursprung in der Verbindung »kantischer Philosophie und protestantischer Religiosität«, eine Betrachtungsweise, die wohl eine, aber nicht gerade die zur Entfaltung gekommene Wurzel der Religionspsychologie aufgreift und darum weniger geeignet ist, eine erste Vorstellung von dieser zu gewähren. War es Prof. Rademacher wie dem Referenten in erster Linie darauf angekommen, zu zeigen, was die Religionspsychologie in ihrer bestmöglichen Auffassung ist und leisten kann, so beleuchtet Gutberlet die bisherigen Führer der verschiedenen Richtungen auf diesem Gebiet und unterzieht ihre Grundanschauungen vom Wesen der Religion einer vielfach trefflichen Kritik. »Allerdings gibt es sehr verschiedene Richtungen in dem Betrieb dieser neuen Wissenschaft. Nicht alle wollen die Religion zu einer rein subjektiv-psychologischen

Erscheinung degradieren, sondern man muß hier eine Abstufung in der Wertschätzung der Religion anerkennen, von der ärgsten Mißhandlung bis zur höchsten Wertschätzung.«

Zu den radikalen und destruktiven Religionspsychologen rechnet Gutberlet den Franzosen Santenoise und manche Mitarbeiter der »Zeitschrift für Religionspsychologie«. »Weniger destruktiv ist die Tendenz derjenigen Religionspsychologen, welche die Bedeutung der Religion nicht in Abrede stellen, ihr sogar einen Platz im Seelenleben einräumen, aber eben nur im Seelenleben.« Simmels, James', Starbucks, Salters, Natorps, Paulsens, Wundts Religionsbegriff krankt an der übergroßen Subjektivität, die sie der Religion zuschreiben. Ihr Gott, zu dem die religiös gestimmte Seele in ein Verhältnis treten soll, ist keine Realität, sondern eine Dichtung, auf die sich wohl ein poetisches Einfühlen aber keine wahre Religiosität gründen kann. Aehnliches gilt von H. Maier (Psychologie des emotionalen Denkens). »Viel besonnener urteilt R. Eucken über die Religion. Er verwirft die landläufige psychologische Fassung der Religion, er verlangt eine verstandesmäßige Behandlung, die er die noologische nennt. Aber trotzdem gelangt er nicht zu einer objektiven Geltung der Religion, er kommt über eine ideale Welt nicht hinaus, wie dies bei seinem Kantschen Standpunkt nicht anders sein kann.«

Eine weitere Gruppe von Religionspsychologen sind die Modernisten, »die gleichfalls das Gefühl der menschlichen Ohnmacht, daneben aber besonders das der ‚vitalen Immanenz', wie sie es nennen, als Grundlage für die Religion, selbst für die christliche, gewinnen wollen«. Das religiöse Erlebnis soll die Grundlage aller Religion sein. »Aber wenn wir nicht schon von Gott wissen, von seiner Liebe überzeugt sind, sind diese Gefühle rein phantastischer Natur.« »Die vollständige Haltlosigkeit dieses neuen Glaubens zeigt sich noch deutlicher darin, daß er zur Gewinnung der religiösen Vorstellungen das ‚Unterbewußtsein' zu Hilfe rufen muß.«

»Es gibt aber auch eine Religionspsychologie, die nicht erst Gott finden will, sondern, ihn voraussetzend, die subjektive Seite der Religion zu untersuchen psychologisch unternimmt. Auf diesem Standpunkt steht das Programm der Religionspsychologie von Pfarrer Lic. theol. R. Wielandt . . .« »Diesem Programme, wenn auch vielleicht zu optimistische Hoffnungen an dasselbe vom Verfasser geknüpft werden, kann man im allgemeinen beistimmen. Wenn die Religionspsychologie wirklich die psychologischen Wurzeln der Religion wissenschaftlich erforschen will, wird sie dieselben in den inner

sten Tiefen der Seele finden. Aber die moderne Religionspsychologie geht darauf aus, die Religion rein psychologisch zu erklären, ihr die objektive Bedeutung abzusprechen oder dieselbe doch entbehren zu können.«

Zum Schluß weist Gutberlet auf die Religionspsychologie der Bekenntnisse des h. Augustinus und der »Nachfolge Christi« hin, erinnert an die psychologische Behandlung, die der Glaubensakt, die Gnadenlehre, die Leidenschaft bei Thomas v. Aquin gefunden, an die Untersuchungen über Leben und Tugenden, die der Heiligsprechung vorausgehen und schließlich an das »vollendetste Seelenleben, das aber zugleich die höchste Stufe der Religiosität darstellt«, das Seelenleben Christi. »Das ist christliche, wahre, ersprießliche Religionspsychologie.«

Das hohe Ansehen, dessen sich der greise Gelehrte mit Recht erfreut, gebot seinen Darlegungen größeren Raum zuzugestehen. Sein Vortrag scheint in einem gewissen Gegensatz zu den bisher genannten Arbeiten zu stehen. Doch sind die Grundanschauungen die gleichen. Wird dort die gesunde Idee der Religionspsychologie als einer empirischen Erforschung der religiösen Bewußtseinserscheinungen freudig begrüßt, so läßt Gutberlet mehr die zufälligen aber wenig erfreulichen Absichten und die z. T. höchst unhaltbaren Ansichten mancher gegenwärtiger Vertreter der Religionspsychologie Revue passieren, Absichten und Ansichten, die mit dem wissenschaftlichen Betrieb der Religionspsychologie nichts zu tun haben, die im Gegenteil Hemmnisse und Schädlinge sind und darum ausgeschaltet bzw. zurückgestellt werden müssen. Auch Gutberlet erklärt sich mit einer tendenzfreien, rein sachlichen empirischen Forschung einverstanden. Nur sein Schlußkapitel möchte Referent nicht ohne weiteres unterschreiben. Augustinus, Thomas v. Aquin, Thomas v. Kempen, die Heiligenleben und die Heil. Schrift bieten wohl unvergleichlich wertvolles Material, Augustin und der Aquinate auch theoretische Ansätze, aber die »christliche, wahre, ersprießliche Religionspsychologie«, die sich erhoffen läßt, sind sie noch nicht.

Anhangsweise darf zu den programmatischen Abhandlungen wohl ein weiterer Aufsatz des Referenten genannt werden über die Beziehungen zwischen Religionspsychologie und Pädagogik (9), der das Interesse der Erzieher für diesen Wissenszweig gewinnen sollte. Doch wird eindringlich davor gewarnt, ohne gründliches Studium der Methodik und ohne sorgsame Wahrung der erzieherischen Pflichten vorzugehen.

II.

Von zusammenfassenden Arbeiten von mehr theoretisch-kritischem Charakter sei zuerst das Buch von P. Wilhelm Schmidt S. V. D. genannt: Der Ursprung der Gottesidee (17). Allerdings gehört das Werk weit mehr der Ethnographie als der Religionspsychologie an; allein es liefert die Voraussetzung zu einer eminent religionspsychologischen Frage; wie denn auch der zu erwartende zweite Teil psychologischer Natur sein wird.

Anknüpfend an die Gedanken des Schotten Andrew Lang (The Making of Religion [3]1909) und gestützt auf eigene Forschungen veröffentlichte P. Schmidt in dem von ihm gegründeten »Anthropos« 1908—1910 eine Reihe von Artikeln über den Ursprung der Gottesidee, die nunmehr, vermehrt und verbessert, als Buch vorliegen. Schmidt bietet zunächst eine knappe Darstellung der naturmythologischen und eine ausführliche der animistischen Theorien, um sich in Kapitel 4 und 5 mit dem Präanimismus Langs zu beschäftigen. Er sucht dessen Beweismittel zu ergänzen und seine Sätze schärfer herauszuarbeiten. Seine Beweisgänge fußen auf der bekannten Anschauung, daß die heutigen Wilden nicht entartet, sondern auf der Stufe der Entwicklung stehen geblieben sind, daß sie uns also den frühesten kulturellen Zustand der Menschheit zeigen, dessen die Forschung habhaft werden kann. Dafür spricht u. a. ein Vergleich des vorgeschichtlichen Menschen von der Neander- oder der Cro-Magnon-Rasse mit den Eingeborenen Afrikas oder Australiens, sowie die Tatsache, daß jegliche historische Denkmäler fehlen, die auf eine wesentlich höhere Kultur in der Vergangenheit hinweisen.

Nun zeigt sich dem Forscher, dem es gelingt, zu der eigentlichen religiösen Anschauung der Eingeweihten vorzudringen, daß z. B. die Stämme Südostaustraliens einen ausgesprochenen Monotheismus vertreten. Gewiß finden sich auch Stämme, die ihrem obersten Gott allerlei unwürdige Züge zuschreiben. Aber P. Schmidt weist nach, daß man es hier mit einer Trübung der ursprünglichen reinen Vorstellungen zu tun hat. Je ältere Bestandteile der Kultur man herausarbeitet, um so weniger bleibt von diesen Mythenbildungen übrig. Der Gott der zur ältesten Stufe dieser Völker gehörigen Kurnai (Mungan ngama = unser Vater), ist von jeder mythologischen Zutat freigeblieben.

Weitere Belege bringt Schmidt von den Arunta in Mittelaustralien, den Andamanesen und Semany in Asien, den Bantu- und Westsudannegern, den Buschmännern und Hottentotten und

von verschiedenen Stämmen Nord- und Südamerikas. Auch der in Aussicht stehende 2. Teil verspricht neue Belege.

Tylor hatte behauptet, die monotheistischen Anschauungen der Naturvölker seien nicht bodenständig, sondern von den Missionaren eingeführt, eine Ausflucht, die gegenüber dem Gesamtmaterial nicht mehr haltbar ist. Howitt dagegen hielt den Monotheismus der Südaustralier für den Endpunkt einer Entwicklung, die von der Verehrung der Ahnen und der irdischen Häuptlinge ausgegangen sei. Schmidt kommt demgegenüber zu dem Ergebnis, daß dieser Versuch als gescheitert zu betrachten ist, »selbst wenn man sich auf seinen (Howitts) Standpunkt bloß innerer Entwicklung stellen wollte. Noch eklatanter aber wird diese Niederlage, wenn, wie es erforderlich ist, die Sache im Lichte der ethnologischen Gesamtverhältnisse und der Vergleichung mit außeraustralischen Völkern betrachtet wird. Es ergibt sich alsdann, daß die Anerkennung des höchsten Wesens gerade in demjenigen Teile der Stämme Australiens am intensivsten und klarsten uns entgegentritt, welche ihrer ganzen ethnologischen Stellung nach als die ältesten Völker Australiens betrachtet und in dieser Hinsicht so alten Völkergruppen, wie den Tasmaniern und den Pygmäenvölkern an die Seite gestellt werden müssen«.

Der versprochene zweite Teil der Schmidtschen Untersuchungen wird sich mit der Frage beschäftigen: wie gelangt der sich selbst überlassene Menschengeist zur Idee des persönlichen Gottes? A. Lang wollte auf diese Frage noch keine Antwort geben, doch entwarf er eine mutmaßliche Theorie, die Schmidt schon im vorliegenden Band mitteilt und deren Ausführungen er skizziert. Die Gottesidee der Naturvölker enthält ein höheres Element, das Gott als den Mächtigen, Liebenden, das Gute und Böse Vergeltenden darstellt, und ein niederes, mythologisches, das eigenartige, oft unwürdige Ausgestaltungen anfügt. Diese mythologischen Umrankungen dürften sich, wie die Ausführungen betr. der Kurnai zeigen, als spätere Zutaten nachweisen lassen. Dabei braucht es nicht zu verwundern, daß demnach das höhere verstandesmäßige und nicht das phantasiemäßige Element dem Urmenschen zugeschrieben wird; denn, wie alle vorgeschichtlichen Dokumente beweisen, war der Urmensch kein phantastischer Träumer sondern ein mit scharfen Sinnen ausgestatteter Arbeiter. Für die Ausgestaltung der ursprünglichen Gottesidee zum Begriff des reinen Geistes dürften die Gedankengänge der Animismustheorie brauchbare Fingerzeige geben[1]).

1) Außer der besprochenen Hauptfrage findet sich noch wertvolles rel.-psych. Material an zerstreuten Stellen des Buches, über die der Sach-Index Aufschluß gibt.



Ueber den nämlichen Gegenstand, den Ursprung der Gottesidee und der religiösen Ideen überhaupt, verbreitet sich eine akademische Festschrift des Freiburger Theologen Braig (3). Leider ist der Titel seiner zweiten Arbeit irreführend, denn von moderner Religionspsychologie handelt Braig nicht, sondern greift drei Philosophen heraus, die in verschiedener Weise die religiösen Vorstellungen als Phantasiegebilde hinstellen. L. Feuerbach läßt sie der kranken, F. A. Lange der gesunden Phantasie entspringen, die sich durch innewohnenden Trieb religiöse wie spekulative und ästhetische Ideale erdichtet. Wundt endlich sucht einen exakteren Ausdruck für die gleiche Anschauung zu gewinnen. Braig will hier nicht eine vollständige Kritik dieser drei Ansichten bieten, sondern zeigt, nachdem er die gegnerischen Ansichten dargelegt, mit recht beachtenswerten Ausführungen, wie unzulänglich gerade die Phantasie für die ihr zugedachte Aufgabe ist. Es muß notwendig ein denkender, schließender Verstand eingreifen, soll der Mensch von der ihn umgebenden Welt zum Glauben an ein höchstes Wesen kommen. Auch J. N. Espenberger (5) erörtert prinzipiell das Verhältnis von Phantasie und Ursprung der Religion, indem er fünf Auffassungen kritisch prüft, nach denen die Religion aus der Phantasie entspringt. Nichts zwingt uns, prinzipiell dort die Quelle der Religion zu suchen, da eine gesunde Philosophie die verstandesmäßige Erkenntnis als hinreichend dartut, um logisch denkend zu Gott und Religion zu gelangen (gegen Hellwald, J. Tyndall, H. Spencer). Religion ist auch mehr als ein gefühlsmäßiges Erlebnis (Weidl), darum braucht es zu ihrer Entstehung auch mehr als ein phantasievolles Deuten solcher Bewußtseinserscheinungen. Desgleichen ist Feuerbachs Hypothese von der phantasiemäßigen Projektion als mißlungen zu bezeichnen. »Wir verlegen nicht einfach durch naive Einbildungskraft nach außen, was in uns ist, sondern lassen uns vollständig vom kausalen Denken leiten.« Völlig verfehlt ist Feuerbachs Nachweis, daß die christlichen Mysterien nur Vermenschlichungen seien. Und handelt es sich um die erste Entstehung des Gottesbegriffes, so kann seiner Hypothese mit gleichem Recht jene andere gegenübergestellt werden, wonach »die Naturvergötterung (nur) als Abfall von einer rein logisch begründeten und bestimmten Gottesidee . . . zu erklären ist«. Aehnliches gilt von dem Animismus eines Spencer, Caspari, Frohschammer, Tylor und seiner Einschätzung der Phantasie, die in der Geschichte keine Stütze findet. Gegen einen prähistorischen Animismus aber spricht der Entwicklungsgedanke. Hegel,

Drews, Schopenhauer endlich sehen in der Religion eine populäre Metaphysik, die aber mit wissenschaftlicher Erkenntnis nichts gemein hat. Und doch erhebt jede echte Religion den Anspruch Wahrheit zu bieten. »Deshalb kann sie in keinem prinzipiellen Gegensatz zu den profanen Disziplinen stehen.« Kann somit wahre Religion ihre eigentliche Wurzel nicht in der Phantasie haben, so soll diese nicht ausgeschaltet werden. Sie »soll ein Mittel sein, die religiösen Wahrheiten lebendig vor Augen zu führen und das Herz zu erwärmen und zu begeistern«.

Wundts Religionspsychologie, wie sie in seiner Völkerpsychologie (2. Bd.) zerstreut enthalten ist, wird von Ignaz Wild in einigen großen Zügen zusammengefaßt dargestellt (28), wobei die Kritik jeweils an die Einzelheiten anknüpft. »Es scheint uns — so resumiert Wild — wenn wir den Eindruck des zweiten Bandes von Wundts Völkerpsychologie wiedergeben sollen, daß der Gewinn für die Mythologie ein bedeutender ist. Wir können bei dem durchaus entgegengesetzten Standpunkt des Verfassers nicht dasselbe von der Religionspsychologie sagen, obwohl auch hier manche Gedanken Beifall verdienen.«

III.

Den einzelnen religiösen Fähigkeiten uns zuwendend, treffen wir auf G. Weingärtners Untersuchung über die Verwendbarkeit des Begriffes »Unterbewußtsein« für die Religionspsychologie (27). Im ersten Kapitel stellt er die Ansichten der Scholastik über Bewußtsein, Ich und Persönlichkeit denen moderner Philosophen und Psychologen gegenüber. Er unterscheidet zwischen dem Bild, das uns das Bewußtsein von dem Ich, von der Persönlichkeit zu verschiedenen Zeiten bietet, und dem bleibenden substantialen Ich. In bezug auf jenes kann man von einem mehrfachen Ich, einer doppelten Persönlichkeit usf. sprechen, das zugrunde liegende Ich aber ist stets nur eines.

Nach dieser Klärung wendet sich Weingärtner zur Behandlung des Wesens und der Leistungen des Unterbewußtseins (2. Kap.). Zweckmäßig unterscheidet er das Unterbewußte und das Unterbewußtsein. Von ersterem nennt er das physiologische, das psychische, das unterschwellige und das erregt Unbewußte samt seinen Vertretern, um sodann über das Wesen und die Leistungen des Unterbewußten bei den verschiedenen Psychologen zu handeln. Er findet fünf hauptsächliche Auffassungen von dem Wesen des Unterbewußtseins, die G. Th. Fechners als »Allgemeinbewußtsein«, dem hierin

Paulsen und Eucken nahestehen sollen; die Herbarts, v. Schrenk-Notzings und vieler anderer, denen Unterbewußtsein gleich Randbewußtsein, dunkler Inhalt des normalen Bewußtseins ist; drittens die Janets = zweites, getrenntes Bewußtsein, krankhafte Absplitterung vom normalen Bewußtsein; weiter die E. v. Hartmanns, wonach sich das Oberbewußtsein auf höher entwickelte Hirnteile stützt und endlich die mystizistische F. W. Myers'. Als Leistungen des Unterbewußtseins werden mit größerer Uebereinstimmung gewisse Erinnerungs- und motorische Vorgänge z. B. die assoziativen Reproduktionen, alle Traumphänomene, hypnotische und posthypnotische Erscheinungen sowie das Phänomen der Persönlichkeitsspaltung angegeben.

Das 3. Kapitel des Buches bietet eine Kritik der Beweise für das Unterbewußtsein. Dabei widmet Weingärtner verdientermaßen dem Unterbewußtsein im Sinne Janets besondere Aufmerksamkeit. Er glaubt den Tatsachen gegenüber weder mit rein physiologischen noch mit psychologisch unbewußten Akten — wie sie auch die Scholastik kennt — auszukommen. Also sind bewußte Vorgänge anzunehmen und das Problem lautet nunmehr: warum lassen sie sich nicht im normalen Bewußtsein konstatieren? Weingärtner findet hinreichende Erklärungsmöglichkeiten in krankhafter Gedächtnisschwäche, in der Veränderung der Gesamtlage des psychophysischen Zustandes, in der schwachen Ausprägung der Vorgänge und in mangelnder Aufmerksamkeit. »Was wir von den unterbewußten psychischen Tätigkeiten wissen, nötigt uns durchaus nicht, die Einheit unserer Persönlichkeit aufzugeben und ein Doppel-Ich . . . mit Dessoir, Sidis u. a. anzunehmen.«

Nunmehr (4. Kap.) folgt die Prüfung der Verwendbarkeit des Unterbewußtseins in der Religionspsychologie und zwar als letzten Grundes a) des Glaubens und der Religion, b) gewisser religiöser Erscheinungen wie der Bekehrung, der Ekstase, der Besessenheit u. a. m. Auch für die natürliche Religion kann das Unterbewußtsein nicht letzter Erklärungsgrund sein; denn sie stützt sich letztlich auf die verstandesmäßige Erkenntnis von der Verehrungswürdigkeit Gottes. Und selbst wenn man nach protestantischer Auffassung sie aus dem »religiösen Erlebnis« herleiten wollte, könnte keiner der erwähnten Begriffe vom Unterbewußtsein die Religion, wie sie einmal ist, begreiflich machen. Das wird noch im besondern gegenüber den Modernisten und W. James dargetan.

Das Unterbewußtsein sollte auch einzelne religiöse Vorgänge erklären. So wendet es A. L. Strong auf das Gebet und die Gebets-

erhörung an. Allein abgesehen von theologischen Bedenken, hat Strong doch nur gewisse Vorgänge im Auge, die sich vollkommen durch schwachbetonte Bewußtseinserscheinungen erklären lassen, aber kein Unterbewußtsein fordern. Noch weniger kann man den mystisch-phantastischen Aufstellungen Myers' und James' über Wesen und Bedeutung des Gebetes beipflichten.

Entscheidend soll das Unterbewußtsein für die Bekehrung sein. Aber was Starbuck und James Bekehrung nennen, verdient diesen Namen kaum, es sind höchstens nebensächliche Begleiterscheinungen. Tatsächlich sind es ja auch häufig nur vorübergehende Erlebnisse, keine dauernde Sinnesänderung. Aber wie dem auch immer sei, auf jeden Fall lassen sie sich nicht nach dem Vorgange Starbucks verständlich machen, der ganze Weltanschauungen im Physiologischen unbemerkt und unbewußt reifen läßt. Sicher begründen auch sie nicht das Reich des Unterbewußten. Es ist übrigens höchst interessant, daß nach James bei den Katholiken sich die Bekehrung meist ruhig in der Stille vollziehe im Gegensatz zu den aufregenden Szenen vieler amerikanischen Revivals. Gleichwohl bestreitet Weingärtner nicht, daß bei manchen Bekehrungen, auch solchen, die plötzlich eintreten, das Unbewußte von Bedeutung sein kann. Es können unbewußt disponierende Erlebnisse vorausgegangen sein, so daß nur noch ein kräftiges Motiv, eine Erleuchtung hinzuzutreten braucht, um das unerwartete Wunder herbeizuführen. Aber auch hier würde man am besten das vieldeutige Wort meiden.

Bei der Erklärung der Ekstase und Besessenheit durch das Unterbewußtsein wird in der Regel der Fehler begangen, ohne weiteres religiöse und pathologische Vorgänge gleichzusetzen. Mag bei diesen auch das Unterbewußtsein im Sinne Janets öfter eine Rolle spielen, um es als Erklärungsgrund der religiösen Vorkommnisse anzuwenden, sollte sich die wissenschaftliche Erklärung nicht mit einigen entfernten Aehnlichkeiten begnügen.

Die so oft und nachdrücklich behauptete Wesensverwandtschaft zwischen Religion und Sexualität wird von Walter einer kritischen Untersuchung unterzogen (23). Walter hebt besonders die einseitige und unzulängliche Auffassung des religiösen Lebens hervor, die sich bei den Verteidigern dieser Verwandtschaft herausgebildet hat. Gerade die tiefst religiösen Menschen offenbaren ihre Religiosität anders als in süßlichen Gefühlen und schwelgender Schwärmerei. »Die Annahme, daß Geschlechtsliebe und Religion wesensverwandt sind und daß letztere

nichts anders ist als ein sublimierter Geschlechtstrieb, ist eine ganz schematische Theorie, die trotz einiger bestechender Züge in der Hauptsache versagt. Beide sind zu grundverschieden, um einfach miteinander vertauscht werden zu können.«

Wie verhält sich aber die Religion zu der höheren Funktion des Gefühls? Diese Frage behandelt in mehr theoretischer Weise Espenberger (4). »Das Gefühl ist . . . niemals Ursache sondern nur Folge oder Begleiterscheinung eines neuen Denk- oder Wahrnehmungsinhaltes.« Der Kern der Religion ist die Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens; somit kann sie nicht auf einem unmittelbaren Fühlen beruhen. Das gleiche gilt für die »ungestillte Sehnsucht«, die man neben einem unmittelbaren Fühlen als Quelle der Religion hinstellen will. Wer damit Ernst macht, muß vollständig von der Wahrheit der Religion absehen; denn auch Mythen können ihn anmuten. Er kann auch keinem einen Vorwurf daraus machen, der keine Religion hat, da niemand für das »Nichtangemutetwerden« verantwortlich ist. In ähnlicher Weise spricht sich G. Reinhold (4) für die untergeordnete Rolle des Gefühls im religiösen Leben aus. Und das dürfte, wenigstens der Hauptsache nach, die endgültige Stellungnahme der kath. Theologie sein.

IV.

Unter dem Gesichtspunkt der religiösen Entwicklung läßt sich eine fernere Reihe von Untersuchungen zusammenfassen. — Ueber die erste Gottesvorstellung bei Kindern kündet Fr. Weigl auf Anregung von Prof. Göttler eine Erhebung an (26). Gelegentliche Aeußerungen der Erwachsenen zeigen, daß bisweilen recht wunderliche Begriffe und Vorstellungen von Gott sich in der Kindesseele ausbilden. Dem soll eine ausgedehntere Erforschung nachgehen, die Weigl in den obersten Klassen der Volksschule glaubt anstellen zu können. An mehrfachen Vorversuchen hat er eine geeignete Instruktion gewonnen, mit der die Kinder in die Aufgabe eingeführt werden. Darauf erhalten die Schüler folgende Fragen zur Beantwortung: a) Aus welchem Anlaß oder bei welcher Gelegenheit hast du dir zum erstenmal den lieben Gott vorgestellt? b) Wie hast du dir den lieben Gott damals gedacht? c) Wie alt glaubst du damals gewesen zu sein? Die erste Frage klingt reichlich schwer und es wird schon einer kräftigen Gegensuggestion bedürfen, damit solche, die keine brauchbare Antwort zu geben haben, nicht aus mißverstandenem Eifer mehr Dichtung als Wahrheit zu Papier bringen. Ob dann aber noch hinreichend viele Antworten übrig bleiben,

daß es die Mobilmachung so vieler Kinder lohnt, bleibt fraglich. Man möchte glauben, originelle Gottesvorstellungen, deren Erinnerung sich bis ins 13., 14. Lebensjahr erhalten hat, könnten auch noch in reiferem Alter und dort mit mehr Kritik berichtet werden. Das läge auch ganz im Interesse der Erziehung, da Kinderenqueten, die sich nicht verdeckt anstellen lassen, pädagogisch unvorteilhaft sind, jedenfalls dann, wenn sie sich bei den nämlichen Kindern wiederholen. Es wäre darum zu wünschen, daß diese Erhebung zunächst nur an einigen Klassen durchgeführt, und die »interessanten« Antworten durch ein Kreuzverhör auf ihre Zuverlässigkeit geprüft würden. Weiterhin wäre zu empfehlen, die schon vorgesehene »Einstimmung« in der Weise zu ergänzen, daß durch Fragen an die Schüler, wie sie sich früher den Himmel vorgestellt, was sie sich bei bestimmten Gebeten gedacht u. ä. der ganze Komplex der religiösen Kindheitserinnerungen in höhere Bereitschaft gestellt würde [1]).

Hier sei auch auf die mehr praktisch gehaltenen Untersuchungen desselben Autors über den »Vorstellungsinhalt Sechsjähriger beim Eintritt in die Schule« (25) hingewiesen, wo den religiösen Vorstellungen ebenfalls die gebührende Beachtung zu teil wird. Wir erfahren da freilich in erster Linie, was die Kinder von ihrer Umgebung gehört und aufgenommen haben. Die Prüfungsmethode besteht im Vorlegen unbekannter religiöser Bilder, die vom Kinde zu deuten sind, und einfacher Fragen über Gott, Jesus, Maria, Himmel, . . über Seele, Sünde u. ä.

Schulinspektor und Pfarrer R. Schips hat das Verdienst, als erster der kath. Autoren mit empirischen und experimentellen Untersuchungen an die Oeffentlichkeit getreten zu sein (15). Er suchte über die »Ideale und Motive von 530 Kindern von 13 und 14 Jahren« zahlenmäßiges Material zu erhalten durch Aufsätze, die er gelegentlich einer Schulvisitation anfertigen ließ. Die schwächste Seite seiner gewiß höchst dankenswerten Arbeit ist die leider nur im allgemeinen mitgeteilte Methode. »Da die Untersuchung der Ideale nur Nebenzweck sein durfte, so haften der Untersuchung allerdings gewisse Vorzüge und Mängel an im Vergleich mit rein ad hoc angestellten Untersuchungen. Das Hauptinteresse der Kinder war auf Lieferung einer Prüfungsarbeit gerichtet und damit dürfte die Unbefangenheit gegenüber dem Nebenzweck günstig für diese Untersuchung in die Wagschale fallen.« Der Ernst

---

1) Einige interessante Einzelheiten über die religiöse Entwicklung bringt Dyroff, Das Seelenleben des Kindes [2]1911. Hanstein, Bonn. S. 42 und 64 f.

der Prüfungssituation scheint dem Verf. förderlich, da er eher die Ideale zutage schafft. »Ich suchte sogar absichtlich deswegen die ernste Situation zu sichern dadurch, daß ich fast überall das eine oder das andere Kind zwischen hinein die Frage bearbeiten ließ — die Themenstellung hörten alle Kinder —: ‚Wem möchte ich im Sterben am liebsten ähnlich sein?‘« — wie dem Ref. scheint, ein methodisch höchst bedenkliches Verfahren. Um der Vorbereitung dieser Aufsätze durch die Lehrer zu entgehen, wechselte Schips die Themata. Die Kinder hatten nur ihren Vornamen auf das Blatt zu schreiben, um das Geschlecht kenntlich zu machen, 114 von 530 unterließen auch dies. Von den gestellten Themen teilt Schips folgende mit: »Was halte ich für das größte Glück — Unglück? Wem möchte ich im Leben — Sterben — am liebsten ähnlich sein? Was nützt — schadet — es uns, wenn wir christlich leben, das zehnte Gebot Gottes, die Gebote Gottes und der Kirche, gut, schlecht beobachten? Was würde ich tun, wenn ich Kaiser, Kaiserin, Rothschild usw. wäre?« Doch waren es der Themen weit mehr. Damit ist allerdings der Nachteil einer nur beschränkten Vergleichbarkeit bedingt, da durch die verschiedenen Themen auch ganz verschiedene Vorstellungskreise in Bereitschaft gesetzt werden. Sie sollten auch nicht durch einen Geistlichen, am wenigsten durch einen geistlichen Schulinspektor vorgelegt werden, weil sonst die Kinder notwendig zu der Einstellung gelangen: was muß ich schreiben, damit es dem geistlichen Schulinspektor recht ist? Der freie Aufsatz kann m. E. nur in folgender Weise zu derartigen Untersuchungen verwandt werden. Man führe die Kinder phantasiemäßig mit sorgfältig abgewogenen suggestionsfreien Worten in eine Situation ein, die sowohl weltliche wie religiöse Motive zuläßt. Man gebe dann allen die gleiche Zeit zu überlegen, wie sie in jener Lage handeln würden. Erst nach Verlauf dieser nicht zu langen Frist, einige Minuten dürften genügen, lasse man das Resultat der Ueberlegung mit wenigen Worten aufschreiben und erst wenn dies geschehen, sollte die Niederschrift der Begründung folgen. Daß die phantasiemäßige Einführung möglich und sehr wirksam ist, zeigen demnächst erscheinende Versuche über den Wahlakt, und hat sich auch dem Ref. bei andersartigen Versuchen bewährt.

Da aber analoge Untersuchungen anderer Autoren die geforderten Vorsichtsmaßregeln auch nicht einhielten, bleiben die Ergebnisse Schips' immerhin zum Vergleich bemerkenswert. »Darnach hatten religiöse Ideale und Motive 81% der 530 für die Zusammenstellung als brauchbar befundenen Arbeiten und zwar fast doppelt so viel Mädchen als Knaben (41 : 25) und zwar rein religiöse 71%. . . . Nur

rund 5% und zwar Knaben und Mädchen fast gleich, beschränkten sich auf rein ethisch wertvolle Ideale oder Motive. . . . Die Rubrik ethisch minderwertig oder, wie es meist besser heißen würde, ethisch indifferent umfaßt nur 13% und zwar wieder Knaben und Mädchen fast gleichviel.« Uebrigens werden diese Resultate, die in schroffem Gegensatz zu den Ergebnissen Meumanns, Sterns, Emleins u. a. stehen, durch alsbald zu erwähnende anderweitige Nachforschungen an kath. Schülern in etwa bestätigt.

Schips suchte noch auf einem andern Wege in die Entwicklung der kindlichen Ideale und Motive einzudringen, nämlich durch eine Art der Assoziationsreaktionen (16). Er bot den Kindern Reizworte, kritische gemischt mit indifferenten, und ließ sie mit dem ersten einfallenden Wort reagieren. Seine Untersuchungen verfolgten mehr einen praktischen Zweck, nämlich einigermaßen die Seele der Kinder kennen zu lernen und es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß dieser Zweck teilweise erreicht werden kann. Zumal ein Erzieher, der sich die Kindesseele wie die eines Erwachsenen denkt, kann durch solche Reaktionsversuche ernüchtert werden. Schips verhehlt sich auch nicht, »daß man . . . vorsichtig sein muß, die sprachlichen Aeußerungen der Kinder als ganz adäquaten Ausdruck ihrer inneren Herzensverfassung anzusehen, daß man vielmehr erst den Faktor der sprachlichen Entwicklung in Abzug bringen muß«. Bei der Auswertung solcher Versuche muß sich jedenfalls der Forscher recht eindringlich die Frage vorlegen: Was untersuche ich tatsächlich mit meinen Experimenten? Die Reaktionsversuche von Schips geben zunächst nur die augenblickliche Bereitschaft des Reaktionswortes an, die von den verschiedensten Faktoren abhängig ist, so vor allem von der sprachlichen Geläufigkeit und der Konstellation. Gerade die Versuchsumstände bedingen aber eine solche Konstellation, daß nicht so sehr gefühlsbetonte Komplexe als vielmehr indifferente in Bereitschaft gestellt werden. Wie man darum nicht aus dem Fehlen einer erwarteten Reaktion auf den Mangel der betr. Vorstellung schließen darf, so ist es auch unerlaubt, von dem Auftreten eines bestimmten Wortes auf eine besondere Bedeutsamkeit dieses Begriffes für das Seelenleben oder gar für das sittliche Verhalten des Kindes zu folgern. Immerhin ist ein allgemeines Ausbleiben einer erwarteten und ein allgemeines Auftreten einer nicht zu erwartenden Reaktion von Bedeutung.

Die Stellung der Kinder zur Religion und zur Religionsstunde beschäftigte eine Anzahl von Versuchen. Um von einer anonymen, methodisch nicht einwandfreien

Untersuchung zu schweigen, welche die Katechetische Monatsschrift (23. Jahrg. 1911, S. 79) bringt, so zeigte ein Aufsatz abgehender Schülerinnen über das Thema: »Was tue ich nach der Schulentlassung?« (Katech. Blätter 1910, Heft 11, S. 305 ff), »daß die Mädchen Grundsätze und Wünsche vertreten, die ihrer seitherigen religiösen Erziehung ein günstiges Zeugnis ausstellen, obgleich sie die Großstadt in der Nähe haben« (Schips a. a. O.). Einen weiteren Beleg in dieser Richtung bietet H. Stieglitz: »Ist der Religionsunterricht beliebt?« (20) Stieglitz stellte Erhebungen in 4 Mädchen- und einer Knabenklasse der Volksschule an, in der er selbst unterrichtet (177 Mädchen, 54 Knaben). In zwei Mädchenklassen wurde unter der Führung der Lehrerin der Aufsatz geschrieben: »Meine liebste Stunde«, während den andern Schülern die Frage vorgelegt wurde: welches ist mein liebstes Fach? welches mein unliebstes? In zwei von diesen Klassen war die Antwort auch zu begründen. 41% aller Schüler (101) erklären Religion als ihr liebstes Fach, nur ein Knabe als unliebstes mit der Begründung: »weil ich oft nichts gelernt habe«. Des Näheren verteilt sich der Prozentsatz so, daß unter den Schülerinnen der V. und VI. Klasse einer klösterlichen Anstalt 82 und 60%, unter denen der VI. und VII. einer weltlichen Schule 33 und 43%, unter den Knaben (V. Klasse) 11% sich für Religion als liebstes Fach entscheiden. Leider sind auch hier die Angaben über die verwandte Methode zu spärlich. Welchem Stand und Milieu gehörten die Kinder an? Wurden die Antworten ohne Namennennung abgegeben? Wer legte die Frage vor? War die Suggestion ausgeschlossen? Ahnten die Kinder nicht, daß die Nachfrage von dem Katecheten ausging? Auch erfahren wir wenig über das innere Verhältnis der Kinder zur Religion. Als Gründe für die Beliebtheit des Faches führt Stieglitz die von ihm gewählte Unterrichtsmethode und die Persönlichkeit des Lehrers an.

Umfangreicher und sorgfältiger in der Methode sind die von dem mehrfach genannten Hilfsschullehrer Weigl geleiteten »Erhebungen über die ‚Ideale' der Kinder und ihre Stellung zu den Schulfächern« (24). Weigl gab den Schülern folgende Fragen zur Beantwortung: a) Welcher Person, die du kennst, oder von der du gehört oder gelesen hast, möchtest du ähnlich sein? b) Was für einen Unterrichtsgegenstand hast du am liebsten? Warum? c) Was für einen Unterrichtsgegenstand magst du gar nicht? Warum? d) Was willst du einmal werden und warum gerade das? e) Was für eine bedeutende Tat möchtest du einmal vollbringen? und warum? (Letztere Frage ward, wie vorauszusehen, so ungenügend beantwortet, daß von einer Verrechnung abgesehen werden mußte.)

Die befragten Kinder (1441, davon 113 Knaben) gehörten teils klösterlichen, teils weltlichen Schulen an. Wenn sich nun auch hier wie anderswo gezeigt hat, daß die Kinder an klösterlichen Schulen die Religionsstunde mehr bevorzugen als an weltlichen Anstalten, so darf dieses Resultat kaum einer Beeinflussung der Urteilsabgabe zugeschrieben werden, sondern gründet sich auf die tatsächliche höhere Bewertung der Religion infolge der Erziehung. Ref. kann aus mehrjähriger Erfahrung versichern, daß Zöglinge solcher Anstalten in ein so intimes Vertrauensverhältnis zu ihren Vorgesetzten kommen, daß sie auch in religiösen Dingen ungescheut ihr etwaiges Mißfallen offenbaren. Dagegen ist es als ein schwerer methodischer Fehler zu bezeichnen, daß die Schüler gehalten waren, ihren Namen auf das »Probeblatt« zu setzen und ferner, daß in einigen weltlichen Klassen der Religionslehrer die Fragen vorlegte; der ungewollte suggestive Einfluß verrät sich sichtlich in den Tabellen. Auffällig bleibt aber gleichwohl, wie günstig der Religionsunterricht bewertet wird und wie wenige negative Wertungen auf ihn treffen.

Aehnliches gilt für die Ideale. Allerdings findet auch Weigl, daß die Gestalten des Religionsunterrichtes nicht in dem gleichen Maße in den Kindern lebendig werden wie gut behandelte Persönlichkeiten aus Geschichte und Literatur. So wurde in einer 8. Knabenklasse, wo der Lehrer Schillers »Tell« in »außerordentlich wirkungsvoller Weise behandelt hatte« in 25% Tell als Ideal gewählt, und ähnlich in einer Mädchenklasse in 31,9% Schiller bzw. Goethe. Alles in allem aber »lehrt ein Vergleich mit der Aufnahme Meumanns, daß unsere Kinder in kath. Konfessionsschulen mit religiös warmen Lehrkräften doch weit höhere ideale Motive ihr eigen nennen als die von Meumann angeführten Schweizerschüler«.

Ein etwas anderes Ergebnis erzielte W. Kammel (8). Seine 49 Maturanten, Realgymnasiasten, zählten im allgemeinen die Religion zu den indifferenten Fächern. Drei nennen sie als beliebtes, zwei als unbeliebtes Fach. Die Arbeit verdient in methodischer Hinsicht Beachtung. Da aber Kammels methodische Ausführungen sich nicht nur auf den Religionsunterricht beziehen, kann hier nicht näher darauf eingegangen werden. (Man vergleiche zu dieser Frage auch die »Christl. pädag. Blätter« Wien 1910, S. 25.)

Mit den soeben genannten Forschungen verwandt und sie einschließend sind jene Untersuchungen, die sich mit der sittlichen Entwicklung der Jugend überhaupt beschäftigen. Zur Kritik und Ergänzung ihrer Methoden ergreift Wunderle das Wort in seinem Aufsatz »Exakte Moralpsychologie« (30). Wunderle vermißt die

rechte Würdigung der Entstehung und Entwicklung der sittlichen Einsicht. Von dem eigentlichen Experiment verspricht er sich nicht viel. Beim Kinde bleibt es an der Oberfläche haften. »Die allein mögliche, aber natürlich auch nicht exakt sichere Vervollständigung bildet die sorgfältige Einzelbeobachtung«.

In seinem Vortrag »Die Entwicklung des Gefühlslebens mit besonderer Betonung der religiösen Gefühle« (29) stellt sich Prof. Wunderle die Frage: »worin ist das Wesentliche des religiösen Gefühls zu finden?« Die Antwort darauf muß man wohl in Anlehnung an einen Gedanken Schleiermachers geben, selbstverständlich ohne irgendwelche Zustimmung zu dessen pantheistischer Deutung. Das Gefühl der »schlechthinigen Abhängigkeit« von Gott, das für Schleiermacher den Nerv jeder Frömmigkeit ausmacht, dürfte auch von uns als Hauptbestandteil des religiösen Fühlens anzuerkennen sein. Es wird bei nicht geläuterter Gottesvorstellung getragen sein von Furcht, bei reinerem Gottesbewußtsein wird es sich in der demütig vertrauensvollen Ehrfurcht äußern, auf der Stufe des gehobensten Gottesbegriffes wird es auch von der vertrauensvollen, hingebenden Liebe nicht ausgelöscht sein. Theoretisch wenigstens gehören zum vollen Wesen des religiösen Fühlens all diese Momente; sie bilden zwar keine mit allen Teilen gleichzeitig bestehende Einheit, wohl aber eine in ihren Gliedern stets sich vervollkommnende Reihe.« Von den das Gefühl begünstigenden Faktoren sprechend, glaubt Wunderle keinem bestimmten »Temperament« eine vorwiegend religiöse Dispositionsfähigkeit zuerkennen zu dürfen. »Wenn man die ,ernsten Naturen' so gerne als religiöse im vorzüglichsten Sinne in Anspruch nehmen möchte, so dürfte das ein Vorurteil sein. Sicherlich enthält jedes Temperament für das religiöse Fühlen und Handeln genügende Anknüpfungspunkte, die in Verbindung mit den übrigen individuellen Eigenschaften eben das individuelle, eigenartige religiöse Leben erzeugen. Und die Berechtigung religiöser Individualität geht aus dem Leben und der Geschichte der Kirche deutlich hervor. Unter den Heiligen sind die allerverschiedenartigsten Menschen vertreten.« — Zur Entwicklung des religiösen Gefühles bemerkt Wunderle, daß sich naturgemäß in der frühen Kindheit (4—7 Jahre) eher und eindringlicher das Gefühl der Furcht als der Liebe zu Gott einstellt, da die Gründe und Anlässe zu jener sich sinnenfälliger dem Kinde aufdrängen als die Wohltaten Gottes. Für die Periode der Schuljahre läßt sich aus analogen Erhebungen von Cohn und Dieffenbacher vermuten, »daß in der Entwicklung des religiösen Gefühlslebens bereits im Laufe der Schulzeit

zwischen Knaben und Mädchen eine bedeutsame Differenz zutage treten wird. Tatsächlich weist bei den Mädchen das religiöse Gefühlsleben — in der Regel wenigstens — eine größere Breite auf und besitzt einen ausgedehnteren Einfluß wie bei den Knaben, zudem nimmt es eine viel sentimentalere und weichere Gestalt an; die ästhetischen Gefühle verstärken diesen Ton. Bei den Knaben zeigt sich schon jetzt die Neigung, die religiösen Gefühle mit den ethischen zu verschmelzen«. In dieser Periode vollzieht sich im religiösen Fühlen des Kindes eine langsame Umwandlung vom Sinnlichen zum Geistigen. Eine Störung bringt dann im allgemeinen die Pubertätszeit. »Der Zweifel regt sich — besonders bei den Knaben — mit dem Schwinden des Autoritätsgefühls und der Ausbildung der eigenen Abstraktion; er ist je nach dem Temperament ein ernster oder leichtfertiger.« Trotz mancher Verluste kann aber dennoch die Pubertätszeit »reich an religiösem Ertrag sein«. Von Starbucks Aufstellungen über diese Zeit kann nur die als wahr und interessant gelten, »daß das religiöse Interesse, das religiöse Gefühl im Verlaufe der Pubertätszeit kräftige Nahrung finden kann und bei einem hohen Prozentsatz von Jünglingen und Mädchen auch tatsächlich findet«. Für die spätere Jugend hingegen schließt sich Wunderle enger an Starbuck an.

Gymnasialprofessor und Religionslehrer Dr. J. Hoffmann machte den »Versuch . . . die ganze Entwicklung des jugendlichen Menschen mit Einschluß seiner religiösen zur Darstellung zu bringen« (7). Er bediente sich eines Fragebogens, der dem Starbuckschen in etwa nachgebildet ist und Hoffmanns ehemaligen Schülern zur Beantwortung zugesandt wurde, einerlei welche Lebensrichtung sie inzwischen eingeschlagen hatten. Dieses Verfahren hatte den Vorteil, daß Hoffmann die Antworten ihrem Wert und ihrer Zuverlässigkeit nach abschätzen konnte und feststellen mochte, ob ihm mehr Antworten von solchen Schülern eingesandt wurden, die den Lehren der Schulzeit treu geblieben waren oder von solchen, die ihnen untreu geworden. Allein da der Fragebogen gar hohe Anforderungen an die Aufrichtigkeit, Demut und auch an die psychologische Einsicht stellt, so darf man sich nicht wundern, daß Hoffmann uns weder mitteilt, wieviel Fragebogen er ausgesandt, noch wieviel beantwortet wurden. Es waren dies 18%. Aus dem nächstliegenden Sinn von S. 196 berechnen sich die eingelaufenen Antworten auf ca 20, die ausgesandten Bogen auf ca 110. Darum meidet es Hoffmann auch, Tabellen aufzustellen oder Gesetzmäßigkeiten aus ihnen abzuleiten und begnügt sich damit, seine Ausführungen ge-

legentlich durch interessante Belege aus seinen Fragebogen zu illustrieren. Wenn bei seinen Beobachtern ein religiöser Niedergang überhaupt auftrat, so war es um das 16. Jahr; $^2/_5$ aller hatten eine sittliche Krise mit Glaubenszweifeln durchzumachen; $^1/_5$ sittliche Krise ohne Glaubenszweifel; $^1/_7$ hatte nur Zweifel zu bestehen, $^1/_5$ blieb von beiden verschont.

Ueber die Religiosität der nachschulpflichtigen weiblichen Jugend macht S t i e g l i t z auf Grund eines mehrjährigen Einlaufs im Fragekasten eines Jugendvereins einige Mitteilungen (19). Ein auffallend großer Teil der Fragen, von denen eine reiche und interessante Auswahl gegeben wird, befaßt sich mit religiösen Problemen. Stieglitz leitet aus seinem Material folgende Sätze ab: a) Viele der Fragen verraten ein sehr mangelhaftes religiöses Wissen. b) Manche geben Zeugnis von tiefreligiösem Denken. c) Der Glaubenszweifel beschäftigt viele Jugendliche, eine Tatsache, die hier z. T. in der Umgebung begründet ist. d) Der zukünftige Beruf, Ehe oder Ordensstand, spielt eine große Rolle. Es wird freilich nicht gesagt, von welchem Einfluß die Leitung des Vereins auf die Beschickung des Fragekastens war, noch in welchem Zahlenverhältnis religiöse zu nicht religiösen Fragen standen. Ist darum auch eine unmittelbare wissenschaftliche Verwertung dieser Angaben unmöglich, so geben sie doch einen wertvollen Fingerzeig zur Gewinnung entsprechenden religionspsychologischen Materials.

V.

Zu einer letzten Gruppe ordnen sich naturgemäß die Studien über b e s o n d e r e Z u s t ä n d e des religiösen Lebens.

Nur erwähnt sei die feinsinnige Analyse der Versuchung, die uns S t o f f e l s bietet (21). Wegen ihrer gedrängten Darstellung läßt sie sich nicht gut im Auszug wiedergeben. Er gelangt zu der Definition: »Versuchung ist der auf eine Willensentscheidung abzielende Kampf zwischen einer zu unerlaubter Befriedigung drängenden Begierde und den ihr entgegenwirkenden sittlichen Strebungen.«

Einer besonderen Gattung von Anfechtungen, die zwar außergewöhnlicher Natur ist, aber in den Lebensbeschreibungen hervorragender Aszeten mehrfach berichtet wird, widmet der gleiche Verfasser eine sorgfältige Studie (22), den A n g r i f f e n d e r D ä m o n e n a u f d e n E i n s i e d l e r A n t o n i u s. Nach einem Ueberblick über die verschiedenen Quälereien, von denen die glaubwürdige vita Antonii des h. Athanasius berichtet, die in plagenden Stimmen, erschreckenden Gesichten und schmerzhaften Schlägen

bestanden, wird auf die Erklärung hingewiesen, die Antonius selbst für diese Vorgänge abgibt. Der Heilige sagt in einer Ermahnung an seine geistlichen Söhne: »Der Feind mit seinen Hunden hat zwar große Tücke, wir aber können, ihrer Schwäche eingedenk, sie verachten. Laßt uns darum nicht im voraus schon im Geiste zusammensinken, oder ängstliche Gedanken in der Seele erwägen oder uns selber Befürchtungen bilden, indem wir sprechen: Daß doch nur ja nicht ein Dämon kommt und mich zu Boden wirft! Daß er mich nur nicht in die Höhe hebt und niederschleudert, oder plötzlich vor mir steht und mich erschreckt! So etwas dürfen wir überhaupt nicht denken. . . . Wenn sie nämlich kommen, dann werden sie vor uns so beschaffen, wie sie uns finden, und sie passen ihre Scheingestalten den Gedanken an, die sie in uns finden . . . und was wir aus uns selber denken, das schmücken sie weiter aus.«

Antonius hat also beobachtet, daß die Teufelserscheinungen jeweils den Vorstellungen und Befürchtungen entsprechen, die der Mensch von ihnen hat. Er konstatiert, daß diese Befürchtungen und Phantasien Leibhaftigkeit und Objektivitätscharakter annehmen. Woher soll das kommen, wenn nicht von den bösen Geistern selbst? — Will man diese Erscheinungen als Halluzinationen bzw. Illusionen erklären, so hat man verständlich zu machen, daß einerseits bei dem Heiligen die subjektive Disposition zu derartigen Trugwahrnehmungen vorhanden war und andererseits, daß Antonius für seine Erklärung keine durchschlagenden Gründe beibringen kann. Zum ersten: »Man vergegenwärtige sich die Situation: der Einsiedler ist weit von menschlicher Hilfe entfernt, tief in der unheimlich stillen Wüste. (Ja, »er drang . . . zu den vom Heimatdorfe weit entlegenen Grabmälern [dem Sitz der Dämonen, nach damaligem Glauben] vor und ließ sich in eines derselben einsperren«.) Sein Glaube sagt ihm, daß die ganze Luft um ihn von listigen Dämonen erfüllt ist, welche die treuen Diener Gottes zu schrecken und zu quälen trachten. In Augenblicken, wo der feste und lebendige Glaube an Christi Sieg über die Dämonen im Blickpunkt seines Bewußtseins steht, mag er die Dämonen mitleidig belächeln. Aber der einzelne Glaubensakt sinkt unter die Bewußtseinsschwelle. Das Gefühl der Schwäche, welches die kontemplative Ueberanstrengung, oder die in Wüstenhitze, Fasten und Nachtwachen begründete körperliche Erschöpfung begleitet, überkommt ihn. Es flimmert ihm vor den Augen. Seine sensible nervöse Natur schrickt auf. Zuerst vielleicht in der Nacht,

dann auch bei Tag treten ihm leibhaftige Schreckbilder entgegen und unheimliche Stimmen umrauschen ihn. Es bedarf immer wieder eines neuen Glaubensaktes an Christi Kraft und einer lebhaften Willensanstrengung, um über die Angstanfälle seiner überreizten Natur den Sieg zu gewinnen. Wer bewundert nicht die heroische Selbstbezwingung, die einen Antonius in die Wüste trieb und dort ausharren ließ!« Aber die Folge war, daß sich bei ihm Phobien und Zwangszustände ausbildeten.

Daß aber des Antonius Deutung dieser Erscheinungen unhaltbar ist, geht einmal aus dem Geiste seiner Zeit hervor, die allüberall, bei jeder physischen Krankheit Dämonen vermutet. Sodann aus der Natur jener Quälereien. Sie zielen fast nie auf ethische Versuchung ab. Die Teufel malen ihm seine eigenen Besorgnisse aus und müssen sich dann regelmäßig von ihm verhöhnen lassen; sind also in Wahrheit »dumme Teufel«. Stoffels weist sodann auf die analogen Erscheinungen der Pathologie hin, wo alle Plagen des Einsiedlers ihr Seitenstück finden. Man möchte freilich für die Tatsache, daß Antonius nach dämonischen Schlägen am andern Morgen bewußtlos aufgefunden wurde, eine deutlichere Parallele haben als sie durch das Zitat geboten wird: »Die Cariben fühlen den Schmerz, den ihnen die Schläge des Dämons Maboya im Traum verursachen, am Morgen noch.« Gewisse Lebensbeschreibungen aus neuester Zeit berichten von dämonischen Mißhandlungen, für die man kaum ein Seitenstück in den Krankengeschichten findet. Hier zumal hat die weitere Forschung einzusetzen.

Stoffels Verdienst beruht darin, daß er auf jene Stelle bei Athanasius aufmerksam macht, wo der Einsiedler selbst den Zusammenhang zwischen subjektiver Verfassung und Teufelserscheinungen feststellt. Weiterhin muß man ihm für den Nachweis dankbar sein, daß das Charakterbild eines Heiligen wegen solcher Störungen des Seelenlebens keineswegs leidet. »Drum möge man nicht vor dem Gedanken bangen, daß auch die Pathologie den Heiligen ihre Aufmerksamkeit widmen muß. Der Heilige, in dessen Bild die Passionsblumen schwerer seelisch-körperlicher Leiden eingewoben sind, die seine stürmische Aszese und vielleicht irrtümlich dämonologische Befürchtungen herbeigeführt haben, steht dem Menschen immer viel näher als ein Heiligenleben, das nach der kritiklosen Darstellung des Biographen mit unverständlichem Dämonenspuk drapiert erscheint. Was wir im Leben eines hl. Antonius und so vieler Heiligen sehen, ist mit geistiger Gesundheit durchaus vereinbar. Auch ein Goethe und Napoleon haben ihre Sinnestäuschungen gehabt.« Zwar schließen sie

die Gefahr in sich, Ausgangspunkte für Wahnideen zu werden. »In Antonius aber begegnet uns eine Persönlichkeit, deren gesunder Sinn und Willensgröße sich von dem dunkeln Hintergrunde, den unsere Untersuchung zeichnen mußte, geradezu leuchtend abhebt. So sehr er auch in dem Banne des Volksglaubens und der allgemeinen Dämonenfurcht lebte, so sehr ihn auch die aszetische Strenge seines Lebens zu nervösen Zwangsgedanken disponierte und so oft er auch die Macht der Sinnestäuschungen erfuhr, Antonius heldenmütiges Gottvertrauen siegt über jede Phobie und jede Sinnestäuschung. Er bewahrt sich die volle geistige Freiheit gegenüber solchen Einflüssen und lernt sich auf eine psychologisch richtige Art gegen dieselben schützen. Und noch ein anderer Triumph des Geistes und der sittlichen Kraft verklärt dieses Kampfesleben der Wüste. Der Neurastheniker, der Melancholiker stehen unter der Tyrannei der Nerven und Launen. Willensschwach werden sie zur Plage für sich selbst und ihre Umgebung. Der Einsiedler bewahrt sich jedoch bei aller nervösen Erschöpfung ein rücksichtsvolles, verbindliches Wesen, das eine auffallende Anziehungskraft ausübte. . . . Um dieser Tatsachen willen wird die Psychiatrie im Leben unseres Heiligen, so wertvoll uns ihre Hilfe auch war, nicht das letzte Wort erhalten. . . .«

Ganz in entgegengesetzter Richtung bewegt sich eine Studie von Ludwig (11), die sich ebenfalls mit außergewöhnlichen Phänomenen des religiösen Lebens befaßt. An Hand der biographischen Angaben, welche über die 1904 verstorbene Gemma Galgani vorliegen, versucht er zu beweisen, daß die Tatsachen der Stigmatisation nicht rein natürlich erklärt werden können. Derartigen Versuchen kommt ein hohes wissenschaftliches Verdienst zu, weil sie dem stark ausgebildeten Trieb, auf jede oberflächlich auftauchende Aehnlichkeit hin eine Erscheinung andern bekannten Phänomenen zu subsumieren, entgegenarbeiten. Nachdem einmal die ersten Gruppierungen vorgenommen sind, wird die Wissenschaft mehr durch Betonung der Unterschiede als durch deren Verwischung gefördert. Und so zeigt auch Ludwig, um das vorwegzunehmen, daß wir noch sehr weit von einer befriedigenden natürlichen Erklärung der Stigmatisation entfernt sind. Und das erreicht er mehr durch Darlegung der gut beglaubigten Vorgänge aus dem Leben dieser Stigmatisierten als durch seine etwas summarische Zurückweisung medizinischer Erklärungsversuche. Man kann in diesem (wie in den meisten Fällen echter, Stigmatisation) nicht von Hysterie sprechen, so führt Ludwig aus, denn dieses Krankheitsbild ist »so genau und klar umschrieben [??], daß es nicht schwer ist, den Fall Gemma Galgani als wesent-

lich davon verschieden zu diagnostizieren«. Gegen Hysterie spricht vor allem die Schönheit und Harmonie der Gedanken und die kindliche Einfachheit und Anspruchslosigkeit des ganzen Wesens dieser Stigmatisierten. Aber ist damit die Hysterie als Erklärungsmöglichkeit einfachhin abgetan? Man muß doch zwischen der somatischen Grundlage und dem sich auf dieser — doch gewiß nicht mit Notwendigkeit, sondern in vielfacher Abhängigkeit von äußeren Einflüssen und der Selbsterziehung — aufbauenden psychogenen Krankheitsbild unterscheiden. Letzteres ist wahrlich bei Gemma Galgani nicht wieder zu finden, ob aber nicht erstere, ganz oder zum Teil sich feststellen ließe, hat Ludwig nicht aufgeklärt. — Hypnotische Einflüsse scheiden wegen der äußeren Umstände aus. Aber auch Autosuggestion erklärt die Vorkommnisse nicht; denn es gab viele glühende Verehrer der Passion, die nicht die Stigmata erlangten. Aber ist denn die glühende Verehrung der Passion gleichbedeutend mit Autosuggestion und setzt die Möglichkeit und der Erfolg einer Autosuggestion nicht gewisse subjektive Dispositionen voraus, die bei manchen noch so innigen Verehrern des Leidens Christi nicht vorhanden zu sein brauchten? Gewiß ist es richtig, daß die Hypnose noch keine Erscheinungen hervorrufen konnte, die den Stigmata gleich kommen. Ganz besonders merkwürdig ist das Zerreißen der Gewebe und das plötzliche Anwachsen von Fleischwulsten. Allein zweifelsohne verfügte die Suggestion auch noch nicht über so gewaltige Triebkräfte, wie sie in der Seele einer solchen Stigmatisierten auftreten und was das plötzliche Wachstum ringsum die Wundmale angeht, so könnte es sich vielleicht um Blutstauungen handeln, deren rasches Kommen und Vergehen nicht allzu wunderbar wäre. Auch Ludwig sieht in dem Vorgang der Stigmatisation keinen ausschließlich übernatürlichen Vorgang, sondern glaubt an ein Zusammenwirken einer »plastisch wirkenden Kraft«, die vorbereitend und begleitend mit dem übernatürlichen Einfluß mitwirkt. Aber was ist diese Kraft? Wie äußert sie sich, wenn sie für sich arbeitet? Wie groß sind ihre Leistungen? Wie immer auch die Antwort laute, ein strikter Beweis für die Uebernatürlichkeit des Phänomens fehlt uns noch ebensosehr wie eine einigermaßen befriedigende natürliche Erklärung. Aber ein wertvoller Gedanke drängt sich beim Lesen der vorliegenden Studie auf: es wäre hier weiter zu kommen, wenn alle berichteten Stigmatisationen sorgfältig physiologisch wie psychologisch beschrieben und zusammengestellt würden. Vielleicht ergeben sich schon so wertvolle Gesetzmäßigkeiten z. B. über die Abhängigkeit der Form der Stigmata von den Vorstellungen der Stigmatisierten u. a.

Aus dem beachtenswerten Artikel desselben Verf. »Stigmatisation« (im »Kirchl. Handbuch« ed. Buchberger, München 1912) seien noch die interessanten Tatsachen angeführt, »daß eine eigentliche Stigmatisation außerhalb der kath. Kirche bis jetzt nicht nachzuweisen ist, daß dieselbe nur Personen zuteil wurde, die in innigster Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit Jesus und auf der Stufe sehr hoher moralischer Vollkommenheit standen; daß bei vielen Stigmatisierten die Seitenwunde so tief und der Blutverlust so häufig war, daß ein jahrelanges Weiterleben schwer natürlich zu erklären wäre und daß die Wunden nie sich entzündeten, nie eiterten. Auch scheint gegen eine Autosuggestion der Umstand zu sprechen, daß manche der Stigmatisierten gar nicht den Wunsch nach Empfang der Stigmata und speziell der hl. Franz v. Assisi gar kein Beispiel einer solchen Erscheinung kannte«. Alles Umstände, die nach dem Verf. eine rein natürliche Erklärung erschweren.

Entschieden tiefer geht Beßmer (2) auf die hier einschlagenden pathologischen Probleme ein. Er nimmt als Paradigma die Stigmatisation der hl. Veronika Giuliani (1660—1727). Drei Krankheiten bzw. krankhafte Anlagen kommen für eine natürliche Erklärung in Frage: die Bluterkrankheit, die Hämathydrose oder der Blutschweiß und die Werlhofsche oder Blutfleckenkrankheit. Erstere scheidet aus, weil sich die Erscheinungen an keine vorausgehende Verwundung anschließt und zu sonstigen spontanen Blutungen keine Neigung besteht. Auch der Blutschweiß klärt die Vorkommnisse nicht auf, da es sich hier um eigentliche, relativ große Wunden handelt, und zwar um solche, die weder eitern, noch unter ärztlicher Behandlung heilen. Am ehesten käme die Blutfleckenkrankheit in Betracht. »Es finden sich in den Annalen des 19. Jahrhunderts zwei Fälle, die man als starke Analoga für die Annahme einer rein pathogenen Stigmatisation ansprechen könnte.« So wurden bei einer Patientin Blutungen aus der behaarten Kopfhaut und Striemen an den Armen beobachtet, wie sie von Stricken herrühren; auch schien die Kranke ganze Szenen aus dem Leiden Christi mitzuerleben. Allein bei ihr zeigten sich noch andere Krankheitssymptome, während ihre Blutungen niemals aus offenen Wunden kamen. Die Größe der Wunden und die Eigenart der Blutungen bei Stigmatisierten bleibt somit das große Rätsel, vor dem jede natürliche Erklärung bis jetzt Halt machen muß.

Im Anschluß hieran folge ein anderer Aufsatz Beßmers, der nachweist, daß die historisch gut verbürgte Herzenskenntnis eines Philippus Neri sich weder auf allgemein psychologische Weise,

noch nach den heutigen Theorien des Gedankenlesens verständlich machen läßt (1).

An letzter Stelle sei die anziehende Studie Rademachers (13) zum Verständnis der Heiligenpsyche genannt. Rademacher hebt zunächst hervor, daß »das große Gesetz der Entwicklung auf das Heiligenleben seine Anwendung findet«. Das Heiligenleben ist nicht einfachhin ein Wunder. Alle natürlichen Faktoren müssen zur Erklärung herangezogen werden und darum setzt sich notwendig das Gesetz der Entwicklung im Heiligenleben durch. Die innere Entwicklung der Heiligenpsyche ist ohne feste Grenze; denn die Heiligkeit ist »ein Ideal, eine Idee, die nur näherungsweise im konkreten Individuum verwirklicht werden kann«. Sodann weist »das Heiligenleben bei aller Einheit in den Grundzügen eine bunte Mannigfaltigkeit individueller Charaktertypen« auf. Milieu, Geschlecht und Lebensalter, geistige Begabung und Temperament, Nationalität und Zeitalter drücken der Psyche des Heiligen ihren Stempel auf. Es gibt »also keinen bestimmten Heiligentypus, keine starre Form, in die sich der einzelne Heilige einfügen muß oder einfügen läßt«. Schließlich ist »auch der Heilige ein Wesen von Fleisch und Blut mit menschlichen Gefühlen und Neigungen und sozialen Beziehungen«. Die Gnade unterdrückt seine Natur nicht, sondern erhebt und vervollkommnet sie, »so daß der vollkommenste Heilige auch der vollkommenste Mensch wäre«.

Alphabetisch geordnetes Autorenverzeichnis.

(1) Beßmer S. I. Jul., Die Herzenskenntnis der Heiligen und das Gedankenlesen. Stimmen aus Maria-Laach Bd. 63. S. 484—499. Freiburg 1902.

(2) Beßmer S. I. Jul., Stigmatisation und Krankheitserscheinung. Stimmen aus M. L. Bd. 69. S. 278—300. Freib. 1905.

(3) Braig, Prof. Dr. Karl, Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie. Zwei akademische Arbeiten. 2. Ausgabe. Freiburg, B. Herder 1907.

(4) Espenberger, Dr. Joh. N., Gefühl und Religion. Passauer theol. Monatsschrift, 20. B. 1909/10. S. 283—291.

(5) Espenberger, Dr. Joh. N., Phantasie und Religion. Theologie und Glaube. Paderborn, 2. Jahrg. 1910, S. 29—42.

(6) Gutberlet, Prof. Dr. Const., Religionspsychologie. Philos. Jahrbuch, 24. Bd. S. 147—176. Fulda 1911.

(7) Hoffmann, Dr. Jakob, Die Erziehung der Jugend in den Entwicklungsjahren. Freiburg, Herder 1913. (XII und 279 S.) kl. 8⁰.

(8) Kammel, Dr. W., Beliebtheit und Unbeliebtheit der Unterrichts-

fächer. Pharus, 4. Jahrgang, 1. Bd., S. 297 ff. u. 396 ff. Donauwörth 1913.
(9) Lindworsky S. J., Joh., Religionspsychologie und Pädagogik. Pharus, 2. Jahrg. I. Bd., S. 21—34. Donauwörth 1911.
(10) Linwurzky S. J. (seit 1911 Lindworsky), Joh., Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie. Stimmen aus Maria-Laach. Bd. 78. S. 505—519. Freiburg 1910.
(11) Ludwig, A. Prof. Dr., Gemma Galgani, eine Stigmatisierte aus jüngster Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung des Phänomens der Stigmatisation. Passauer theol. Monatsschrift, 22. Bd., 1911/12, S. 433—444; 505—516; 580—589.
(12) Rademacher, Dr. A., Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung. Theologie und Glaube. Paderborn 1911. 3. Jahrgang. S. 633—647.
(13) Rademacher, Prof. Dr. A., Die Heiligenpsyche und die Menschennatur. Heliand. Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens für gebildete Katholiken. 3. Jahrg. S. 7—13 und 39—49. Paderborn 1911.
(14) Reinhold, Prof. Dr. Georg, Das religiöse Gefühl. Theol.-prakt. Quartalschrift. 64. Jahrg. S. 239—253. Linz 1911.
(15) Schips, K., Schulinspektor und Pfarrer, Die Entwicklung des Willenslebens speziell der sittlichen Ideale und Motive. Vierter Münchener katechet. Kurs. S. 48—97. Kösel, Kempten 1911.
(16) Schips, K., Oberinspektor, Nachrichten von der Kgl. Waisenerziehungsanstalt zu Ochsenhausen. 88. Heft, Jahrg. 1912. Vorrede S. 5—8.
(17) Schmidt S. V. D., Wilh., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. historisch-kritischer Teil. gr. 8° (XXIV und 510 S.). Aschendorff, Münster 1912.
(18) Schwander, P. Dr. Gr., Psychologie und Religion. Schweizerische Kirchenzeitung. Nr. 34 und 35. Luzern 1909.
(19) Stieglitz, H., Stadtpfarrprediger, Welche religiösen Fragen interessieren unsere Jugend? Katechet. Blätter, Jahrg. 1911. S. 198—202. Kempten.
(20) Stieglitz, H., Stadtpfarrprediger, Ist der Religionsunterricht beliebt? Katechet. Blätter, Jahrg. 1912. S. 201—206.
(21) Stoffels, Dr. Jos., Die Versuchung. Moralpsychologische Analyse des Werdegangs der Sünde. Theologie und Glaube. 4. Jahrgang. S. 569 bis 576. Paderborn 1912.
(22) Stoffels, Dr. Jos., Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius. Ein Beitrag zur Geschichte der Mystik. Theologie und Glaube, 2. Jahrg., S. 721—732 und S. 809—830. Paderborn 1910.
(23) Walter, Prof. Dr. Franz, Religion und Sexualität. Pharus, 3. Jahrg. II. Bd. S. 1—17 und S. 106—115. Donauwörth 1912.
(24) Weigl, Franz, Erhebungen über die »Ideale« der Kinder und ihre

Stellung zu den Schulfächern. Pharus, 4. Jahrg. II. Bd. 1913. S. 306 bis 331.

(25) Weigl, Franz, Der Vorstellungsinhalt Sechsjähriger beim Eintritt in die Schule. Pharus, 4. Jahrg. 1913. I. Bd., S. 496—509. Vgl. ebenda 3. Jahrg. 1912. II. Bd., S. 116 ff.

(26) Weigl, Franz, Die erste Gottesvorstellung bei Kindern. Katechet. Blätter, 14. Jahrg. Kempten 1913. S. 253—255.

(27) Weingärtner, D. Dr. Georg, Das Unterbewußtsein. Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie. 8⁰ (VIII und 158 S.). Mainz, Kirchheim 1911.

(28) Wild, Dr. Ignaz, Wundts Religionspsychologie. Katholik. Mainz. Jahrg. 1911, II. Teil. S. 174—186.

(29) Wunderle, D. Dr. Georg, Lyzealprof., Die Entwicklung des Gefühlslebens mit besonderer Betonung der religiösen Gefühle. Vierter Münchener katechet. Kurs. S. 98—131. Kempten 1911.

(30) Wunderle, D. Dr. Georg, Exakte Moralpsychologie. Randbemerkungen zu modernen Vorschlägen und Arbeiten. Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft. 6. Jahrg., S. 457—465 und S. 521—531. Paderborn 1913.

Die italienische Literatur über Religionspsychologie in den Jahren 1911—1912.

Sammelbericht von Dr. Agostino Gemelli O. F. M. in Mailand,
Privatdozent der experim. Psychologie an der Universität Turin.

1. Einleitung. Was die Religionspsychologie betrifft, so ist die italienische Literatur arm und von geringem Wert; und auch den wenigen erschienenen Werken fehlt der wünschenswerte Charakter methodischer und wissenschaftlicher Untersuchung. Bei fast allen in diesem Felde erschienenen Arbeiten ist der philosophische und soziologische Gesichtspunkt mehr als der psychologische berücksichtigt worden. Und das aus folgenden Gründen: Erstens weil die Psychologie selbst in Italien noch in ihrer Vorperiode sich befindet und Mangel an Fachmännern hat; es sind meistens »Dilettanten«, die sich mit Psychologie beschäftigen; sie sind für ihre hohe Aufgabe nicht gründlich genug vorgebildet, überschreiten deshalb die Grenzen der Psychologie und tummeln sich auf den Feldern der Literatur, der Psychiatrie und der Philosophie. Zweitens wurde die Religion erst in den letzten Jahren, infolge neuerer philosophischer Strömungen, Gegenstand wissenschaftlichen Studiums und es wurde die Bedeutung der religiösen Erfahrungen ins Licht gestellt; früher wurde das religiöse Leben einzig als pathologische Erscheinung betrachtet und nur von der Psychiatrie



behandelt. Drittens: wenn auch unzweifelhaft die neueren philosophischen Strömungen dem Studium der Religion einen Aufschwung verschafft haben, muß man andererseits erkennen, daß die bedeutendsten dieser philosophischen Strömungen (indem sie eine Wiederbelebung des Idealismus bewirkten), den Wert jeder psychologischen Untersuchung der religiösen Erfahrungen verneint haben.

2. Methodologische Frage. — Eine in methodologischer Beziehung sehr bedeutende Arbeit ist die von G. Ferrando, »Die Psychologie der Mystik«[1]). Wir müssen ihren hohen Wert anerkennen, obwohl wir mit ihren Ergebnissen nicht einverstanden sind. Ferrando gibt zu, daß die mystische Erfahrung unmöglich mit der Physiologie und Metaphysik erklärt werden kann, und hierin sind wir mit ihm einig. Er stellt auch nicht in Abrede, daß einzig die Psychologie die Aufgabe des Studiums der mystischen Erscheinungen lösen kann. Freilich genügt es nicht, Psychologe zu sein, sondern es ist eine geistige Verwandtschaft mit der Mystik nötig, welche dem Psychologen die Möglichkeit gibt, sich in die Mystik hineinzuversetzen und vom Leben des Mystikers eine Intuition zu haben. Eine solche Psychologie wird die Philosophie, die Wissenschaft und die Theologie veranlassen können, ihre Theorien über die Mystik zu revidieren und zu korrigieren.

Ferrando sucht vor allem die Methode festzusetzen, mit welcher man die Mystik am besten studiert. Die Psychologen denken irrtümlicherweise, die religiösen Tatsachen mit den objektiven, historischen oder experimentellen Methoden studieren zu können, die sie für andere Erscheinungen unseres psychischen Lebens verwenden. Ferrando aber weist nach, wie irreführend diese Methode sei, weil sie das religiöse Leben nicht in seiner Realität berücksichtigt. Die gewöhnlichen Methoden der Psychologie betrachten nur die weniger bedeutenden Erscheinungen der Mystik. Die experimentelle Methode gelangt nicht zum wichtigsten, d. h. zum inneren Zustand des mystischen Lebens. Da nur der Mystiker imstande ist, seine religiösen Erfahrungen zu beschreiben, so muß der Psychologe, wenn er wirklich einer wissenschaftlichen Methode folgen will, seine Aussagen als Wahrheit annehmen. Daraus ergibt sich, daß eine Religionspsychologie, welche wissenschaftlich verfahren will, die Erscheinungen ganz einfach beschreiben soll, ohne die Ursache oder die Natur derselben erklären zu wollen. Wer dies erklären will, soll sich auf den Standpunkt der Mystiker selbst versetzen und den Inhalt ihrer Erfahrungen als Wirklichkeit annehmen.

Zu dem gleichen methodologischen Schluß kommt, jedoch auf anderem Weg, der Referent[2]). In seiner Schrift über den Ursprung der mystischen Erscheinungen schreibt er: Die Forderung, die religiösen Erscheinungen unter Ausschaltung des transzendenten Elements zu studieren und im

1) Guido Ferrando, La psicologia del misticismo, Psiche, Anno I, Nr. 4, Luglio-Agosto 1912.

2) Gemelli, L'origine subcosciente dei fatti mistici. Firenze 1913. (Mit einem bibliographischen Anhang. Anm. d. Herausg.)



Interesse der Objektivität der Untersuchung dieses Studium einzig den psychologischen Tatsachen zuzuwenden, ist unmethodisch. Ebenso unmethodisch ist die Forderung, eine Religionspsychologie zu treiben, welche über die Beschreibung der religiösen Erscheinungen hinausgeht und zum Studium der religiösen Kausalität emporsteigt. Die psychologische Untersuchung selbst, wegen der Grenzen der angewandten Methoden und mit der ihr innewohnenden Unfähigkeit, die Aufgabe einer Kausalbetrachtung, die sie sich stellt, zu lösen, zwingt uns die Existenz einer transzendenten Realität anzuerkennen, welche zugleich Inhalt der Erfahrung des Mystikers und bestimmende Ursache der mystischen Erscheinung ist. Damit wollen wir nicht behaupten, daß wir als Psychologen in den mystischen Erscheinungen die Wirkung des göttlichen Waltens erkennen können, sondern daß wir als Psychologen die Notwendigkeit fühlen können, später als Philosophen zu diesem Erkennen zu gelangen. Also werden wir uns als Psychologen darauf beschränken, die psychischen Erscheinungen bei den Mystikern zu beschreiben. Aber wenn die Religionspsychologie uns auch nicht erlaubt, das Dasein Gottes zu behaupten oder zu leugnen, so gestattet sie uns doch, zu sehen, daß die von uns studierten psychologischen Erscheinungen zu einem Schluß gelangen, welcher mit den Ergebnissen unserer Philosophie zusammenstimmt.

Eustachio Lamanna[1]) spricht in einer sorgfältigen Arbeit über die sozio-psychologischen Theorien, welche Durkheim, Tarde und Wundt aufgestellt haben, um den Ursprung der Religion zu erklären. Lamanna kommt zu folgenden Ergebnissen. Wie es nur ein wirkliches Bewußtsein gibt — das individuelle Bewußtsein —, so gibt es auch nur eine Psychologie — die individuelle Psychologie. Die einzige Methode, das lebendige Bewußtsein in seiner Gesamtheit und seiner Wirklichkeit und in der Flüchtigkeit seiner Erscheinungen zu erfassen und zu verstehen, ist die Selbstbeobachtung. Was als Sozio-Psychologie betrachtet wird, ist daher entweder Studium der gegenseitigen Wirkungen, welche verschiedene Seelen aufeinander ausüben (in diesem Falle ist es ein Kapitel der individuellen Psychologie — Tarde), oder es ist nur ein mit psychologischem Zwecke unternommenes Studium von Tatsachen auf dem Gebiet der Ethnologie und Geschichte. In diesem zweiten Falle ist die Sozio-Psychologie der Religion eine Hilfsmethode der Selbstbeobachtung in der Analyse der höheren Tatsachen des Bewußtseins (Flournoy), oder sie ist eine Anwendung der auf anderem Wege festgesetzten psychologischen Gesetze auf die von den geschichtlichen Wissenschaften bewiesenenen und geordneten Tatsachen.

3. Das Wesen der Religion. Einen wichtigen Streit haben wir in diesen letzten zwei Jahren über das Wesen der Religion gehabt, veranlaßt durch den Artikel: »Religion und Illusion« von Fried. v. Hügel. Die Zeitschrift »Coenobium«, in welcher dieser Artikel er-

1) Mito e religione nelle dottrine socio-psicologiche, Cultura filosofica, Anno VI, Nr. 1; 1912.

schienen ist (Heft 1 und 2, 1911)[1]), stellt v. Hügel dar als zu einer mittleren Klasse von katholischen Modernisten gehörend, welche behaupten, daß nur die kritische Revision der historischen Dokumente sagen kann, in welcher Weise die Erscheinungen »Gott« zu verstehen sind. Ein anderer Modernist, Angelo Crespi, behauptet im Vorwort, daß v. Hügel wie Tyrrel die neue wiederaufbauende und synthetische Richtung jenes liberalen Katholizismus vertritt, welcher die Verehrung der Tradition mit der Liebe zum Fortschritt vereinigen will. Er sagt ferner, daß diese Arbeit den immanenten und subjektivischen Idealismus der ärgsten Modernisten in knapper, zusammengedrängter Weise widerlegt. Dies macht aus dem Artikel von v. Hügel eine bedeutende Arbeit. Der Schluß des Aufsatzes von v. Hügel lautet[2]): »Toute religion vraiment vécue, plus elle est profonde et delicate, plus elle est consciente de deux choses intimement liées l'une à l'autre: la realité ontologique de l'object de l'expérience religieuse, lequel object se révèle lui même dans cette expérience que par là il rend réelle; et la différence permanente entre cette expérience présente et la grande réalité ainsi expérimentée et révélée. Par cette double conviction, toute religion vivante est semblable à n'importe quelle expérience vivante. Savant, artiste, philosophe, athlète moral, tous dans leurs moments les meilleurs et les plus profonds, ont le double sentiment que dans leur expérience même se révèle à eux une réalité permanente et transsubjective et que néamoins cette expérience, et plus encore les formules qui l'expriment et les déductions abstraites qu'on en tire, ne donnent qu'une idée très imparfaite et toujours incomplète d'une telle réalité transsubjective«.

Nachdem v. Hügel die allgemeinen Eigenschaften der Religion anerkannt hat (vor allem diejenigen, welche immer eine Ontologie enthalten und zwar eine oder mehrere unterschiedene und dem Menschen überlegene Realitäten »Gott« annehmen), erwidert er den Einwürfen, welche behaupten, daß die Ontologie eine Illusion sei. Annehmbar ist die Antwort von v. Hügel auf die erste Gruppe von Einwürfen: sie betrifft die Charakteristik der vom religiösen Geist erfaßten Objekte.

In der Tat ist es wahr, daß die Mannigfaltigkeit und Widersprüche des Glaubens in den verschiedenen Religionen bezüglich der Gottheit dem Wert der allgemeinen Kenntnis dieser Gottheit nicht schaden, so wie dem Werte der fundamentalen Kenntnisse der Naturwissenschaften die mehr oder weniger sonderbaren Phantasien, welche die Anfänge der Wissenschaft begleiten, nicht schaden.

Ein anderer Einwurf ist von der häufigen Ueberschreitung der Sittengesetze in den primitiven Religionen genommen. v. Hügel entgegnet sehr richtig, daß neben den religiösen Tätigkeiten und Erfahrungen noch mehrere andere und verschiedene Tätigkeiten im Menschen vorhanden

---

1) Religione e illusione, estratto. Coenobium, Lugano 1911.

2) Die Zeitschrift »Coenobium« ist international und es erscheinen in derselben Artikel in verschiedenen Sprachen.

sind, welche, zwar nicht sofort, aber nach einer allmählichen Fusion mit jenen die vollständige Aeußerung der Religiosität im Menschen gestatten. Bezüglich des Kampfes der Religion mit Naturwissenschaft und Philosophie weist v. Hügel nach, daß die zwei Begriffe von Schöpfung und Persönlichkeit nicht entgegengesetzt sind. Wichtiger erscheinen die erkenntnistheoretischen Einwürfe der zweiten Gruppe.

Wie kann unser Geist etwas außer ihm selbst erleben? Wie kann er Gott, das Transzendente, erkennen? Der idealistischen Voraussetzung stellt v. Hügel eine realistische Behauptung entgegen und vermeidet so Kants Mißverständnis. In unseren Erfahrungen gibt es unmittelbar nicht nur das Subjekt, sondern auch ein Objekt. Und da die Wirklichkeit von etwas Bestimmtem und von unserem Geist Verschiedenem nur von einem so stark solipsistischen Standpunkt verneint werden kann, daß es alle Annahmen zerstört, welche für jedes zusammenhängende Räsonnement nötig sind, und da unser Geist wirklich von manchen Realitäten umgeben ist und mit ihnen in Verbindung steht, so ist es vernünftig, anzunehmen, daß die universelle und freiwillige Aussage unseres Geistes ein zuverlässiges Merkmal der verschiedenen transsubjektiven Realitäten ist, die von diesen Erfahrungen bestätigt werden. — Nach diesen Festsetzungen appelliert v. Hügel, sobald er die Gottesfrage angreift, an die religiösen Erfahrungen. Diese stellen immer ihr Objekt als real vor. In dem Maße, als die Geistigkeit sich ihrer Bedürfnisse bewußt wird und in zarter Weise unterscheiden und urteilen kann, wird dieses Objekt als selbstbewußter Geist, absolute Quelle jeder Existenz und Realität aufgefaßt. Gegen diese Auffassung von v. Hügel schreibt Prof. Tredici[1]: »Ich verstehe all dies sehr gut in dem Sinne, daß jede religiöse Erfahrung eine Ueberzeugung von der Existenz einer extrasubjektiven und übermenschlichen Realität voraussetzt. Diese Ueberzeugung ist von der Beobachtung und Entwicklung aller tiefsten Bedürfnisse der physischen und der sittlichen Welt erzeugt und verstärkt. Aber ich bin nicht mehr einverstanden, wenn man mir sagt, daß die Religion außerhalb der Deduktionen und theologischen Spekulationen, nicht durch Deduktionen, sondern durch intuitive Erfahrungen vorschreitet. Ist es nicht ein Räsonnement, sich all das klar zu legen, was eine Erfahrung verlangt und voraussetzt? Die traditionellen Beweise sind nichts anderes. Oder will vielleicht von Hügel die direkte Intuition der Gottheit selbst durch die religiöse Erfahrung behaupten? Dies ist wohl sein Gedanke, da er die religiöse Erfahrung der Offenbarung nahe bringt. Revelation ist für ihn (v. Hügel) die Auto-Manifestation eines nicht-menschlichen Geistes. Die Offenbarung unterscheidet sich nur graduell von jenem Eingehen des Subjekts ins Objekt, das man in jeder Beobachtung von experimentellen Tatsachen hat. Man wendet hier nicht den Begriff von Offenbarung im Sinne des Christentums an, sondern (wie v. Hügel tut) im Sinne des Naturalismus. Deshalb soll die Frage ganz anders gestellt werden und zwar:

1) Rivista di Filosofia Neoscolastica, Anno IV 1911, p. 724.



Ist die Offenbarung »ad modum locutionis« möglich? ist sie eine Tatsache? v. Hügel will hier nur von der allgemeinen Religion sprechen, nicht von der Charakteristik und wir können deshalb annehmen, daß er sich einfach mit der Offenbarung im Sinne von natürlichen Kenntnissen Gottes beschäftigen will. Ich behaupte, daß eine Offenbarung als Auto-Manifestation des Geistes nicht besteht oder daß sie nicht die gewöhnliche ist. Die Intuition Gottes existiert nur in den Gedanken der Ontologen der neuen und alten Mystik. Eine jede meiner Erfahrungen stellt nur entweder eine gehabte Ueberzeugung oder einen Gedanken oder eine Anschauung oder einen subjektiven Zustand oder eine äußere Realität dar, in welcher ich alle Merkmale des beschränkten und materiellen, mich umgebenden Wesens anerkenne. Sagt man mir, daß ich Gott erfahre, so kann ich entweder mit Feuerbach annehmen, daß Gott die Projektion meines Ichs oder daß Gott die Welt ist. So kommen wir zum echten Immanentismus, welchen v. Hügel bekämpfen wollte.«

4. Psychologische Analyse des Glaubensaktes. P. G. M. Petazzi veranstaltet im ersten Teil einer wichtigen, noch nicht vollendeten Arbeit [1]) eine psychologische Analyse des Glaubensaktes. Der geehrte Verfasser betrachtet den Glaubensakt in seiner allgemeinen Natur, und zwar abgesehen von der übernatürlichen Seite, die er möglicherweise hat. Dies tut er, um sicheres Licht in die schwierigsten Fragen zu bringen, welche den Glauben betreffen, und die stets die vornehmsten Theologen interessiert haben, besonders auch in die Frage, wie der augenscheinliche und einleuchtende Charakter mit dem freien Akt des übernatürlichen Glaubens zu vereinigen sei. Indem er sich auf die Lehre Thomas' von Aquin stützt und sich darauf beschränkt, an derselben einige Abänderungen vorzunehmen, zeigt er, worin die dem Glaubensakt notwendig anhaftende Dunkelheit besteht, nämlich in der Dunkelheit, welche das zu glaubende Objekt an und für sich betrifft. Dann will er die wesentliche Notwendigkeit der Willensrichtung für die Glaubenszustimmung feststellen. Ferner unterscheidet er die Zustimmung des Glaubens von jener der Glaubwürdigkeit, indem er die Verschiedenheit ihrer formellen Objekte zeigt. Diese Analyse bahnt dem Verfasser den Weg, die Vernünftigkeit und Freiheit des Glaubensaktes zu beweisen. — Es ist wohl zu bemerken, daß diese Arbeit mehr einen theologischen und dogmatischen als einen psychologischen Wert hat. Eine rein psychologische Analyse des Glaubensaktes fehlt leider noch.

5. Die Mystik. Die Mystik ist nach Ferrando [2]) der organische Prozeß der Entwicklung des Geistes, welcher sich mit dem Absoluten zu vereinigen sucht. Mystik ist die Kunst, Gott anzubeten, ist das vollkommene Aufgehen in Gott oder, besser gesagt: die Kunst, sich in direkte,

1) Analisi psicologica dell' atto di fede. Kleine Bibliothek christlicher Apologie, Nr. 4. Vicenza 1912.

2) La psicologia del misticismo. Psiche, Anno I, Nr. 4, 1911.

bewußte Verbindung mit der göttlichen Realität zu setzen. Dieser Prozeß weist verschiedene Stufen auf. Erstens: die Bildung einer neuen noch embryonalen Bewußtheit einer göttlichen Realität, die der täuschenden Sinnenwelt transzendent ist. Zweitens: die Reinigung und Disziplinierung des Innenlebens. Drittens: Verklärung und Vision einer ins ewige und unerschaffene Licht verwandelten Welt. Der eigentümliche Charakter dieser Stufe ist, daß die Seele die Vision des Absoluten hat, ohne jedoch zur Vereinigung mit Gott gelangt zu sein. Die vierte Stufe wird von den Mystikern dunkle Seelennacht genannt und ist eine Reaktion gegenüber der vorhergehenden Stufe. In diesem Zustande geht der Mystiker durch die Seelenqual der Abwesenheit des Göttlichen und erlernt durch dieses Leiden, den Genuß der mystischen Vision vom realen Kern des mystischen Lebens zu dissozieren. Vorher wurde das Sinnenleben gereinigt, jetzt das Willenleben. Die fünfte und letzte Stufe ist die Vereinigung mit dem Absoluten. Es ist unmöglich, sich eine diesem Zustande angemessene Idee zu machen. Dante sagt:

Transumanar significar per verba
Non si poria ....

Der Psychologe muß sich begnügen, den äußerlichen Ausdruck zu studieren und die symbolische Beschreibung der Mystiker zu erklären. Nach dieser analytischen Beschreibung der Erscheinungen der Mystik will Ferrando das Grundgefühl der Seele des Mystikers bestimmen. Dieses ist die göttliche Liebe. Das Bedürfnis, Gott anzubeten, seine Gegenwart zu fühlen, sich mit der göttlichen Realität zu einigen, bildet das wesentliche Element der Mystik.

Die Vereinigung mit diesem höchsten Wesen ist ein endgültiger Zustand, welcher die Verwandlung und Erhöhung des Charakters und die Bestätigung einer neuen, viel höheren Form von Erkenntnis und Bewußtsein bringt, die in jedem Menschen latent vorhanden ist. So aufgefaßt hat die Mystik einen universellen Wert.

6. Die mystische Intuition[1]). Was wird in der mystischen Intuition wahrgenommen? Diese Frage beantwortet Maréchal in einer kleinen, wertvollen Schrift. Der Verfasser geht aus von der Untersuchung einer von den Psychologen noch nicht aufgeklärten Frage des Eindrucks der Gegenwart eines Objektes. Diese ist eine unserer gewöhnlichen Erfahrungen. Jedoch näher betrachtet, erscheint sie uns mit verschiedenen Elementen und mit so verschiedenartigen Umständen verwirrt, daß ihre Analyse bald schwierig und manchmal sogar unmöglich wird. Das Problem wird noch schwieriger, wenn man dasselbe in Beziehung auf die Erscheinungen der Mystik betrachtet, wenn man nämlich auf der Basis von Vorversuchen über profane Aussagen die verschiedenen Lösungen der Frage vorausahnen und vorbereiten will, welche die psychologischen

1) J. Maréchal, Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Firenze 1912.

Gesetze und Analogien auf dem Gebiet der Mystik annehmen lassen. Dies ist die vom Verfasser studierte Frage. — Der letzte Teil dieser Arbeit ist wohl der für uns interessanteste. Der Verfasser studiert da die Natur der mystischen Intuition, im Anschlusse an Ergebnisse über den Eindruck der Gegenwart eines Objektes. Er bekämpft die Auffassung der mystischen Intuition als sinnliche Wahrnehmung, als Vorstellungs-Projektion und als erörternde Erkenntnis. Dagegen behauptet er, daß die mystische Intuition eine intellektuelle Intuition sei, jedoch solcher Art, wie wir in unserer gewöhnlichen Erfahrung kein vollkommenes Ebenbild besitzen. Er bringt die Meinung zur Geltung, daß die mystische Intuition nicht ein Verschwinden der Persönlichkeit gegenüber der immer mehr ausschließlichen Klarheit der Gegenwart Gottes sei, sondern eine Vereinigung, in welcher die Persönlichkeit, anstatt niedergeschmettert zu sein, erhöht und verwandelt ist.

Darnach stellt Maréchal die Frage: Ist die Intuition ein Phänomen sui generis, welches über unsere psychologischen Gesetze hinausgeht, oder sind seine Ursprünglichkeit und Eigentümlichkeit nur illusorisch? Er beantwortet diese Frage, indem er James', Leubas und Delacroix' Auffassungen bekämpft und zugleich zeigt, wie die mystische Intuition eine unmittelbare Anschauung Gottes sei.

7. Der Ursprung der Mystik im Unterbewußtsein [1]). Der Referent hat in einem schon zitierten Büchlein die Hypothese Delacroix' untersucht, welche die mystische Intuition als eine Erscheinung des Unterbewußtseins erklärt, und welche vom Verfasser als unannehmbar betrachtet wird. Die Gründe dazu sind folgende: 1. Wenn die mystischen Tatsachen von speziellen Anlagen der Persönlichkeit (unterbewußte Tätigkeit) abhängen und wenn diese speziellen Anlagen von dem einmaligen Erscheinen der mystischen Vereinigung bewiesen sein sollen, so versteht man nicht, warum dieselben nicht immer vorkommen. Dies beweist, daß etwas Anderes die Ursache ihrer Entstehung ist. 2. Während in den Erscheinungen der unterbewußten Tätigkeit eine pathologische Trennung der Persönlichkeit vorliegt (Doppel-Ich, Doppel-Persönlichkeit, Somnambulismus, Hysterie), erscheint dagegen im Leben des Mystikers eine eigenartige Einheit, eine wunderbare Synthese, ein systematisches Bewußtsein. 3. In den Fällen von pathologischer Trennung des Bewußtseins fehlt dem Subjekt das Gedächtnis der Nebenpersönlichkeit; dagegen besteht im Mystiker, wegen der innigen Einheit des Ich, eine Kontinuität des Gedächtnisses. Der Mystiker erinnert sich deshalb vollkommen desjenigen, was im mystischen Zustande geschieht. 4. Der Verfasser eignet sich alle Einwürfe gegen das Unterbewußtsein an und behauptet, daß mit dem Begriff Unterbewußtsein ein Mißbrauch getrieben und eine falsche Analogie gebildet worden sei. Nach dem Verfasser soll der Begriff des Unterbewußtseins auf das Gebiet der Psycho-Pathologie beschränkt werden.

8. Heiligkeit und Anthropologie. Ein Vertreter der

1) Gemelli, L'origine subcosciente dei fatti mistici. Firenze 1913.

alten anthropologischen und psychiatrischen Schule Lombrosos, dieser Schule, welche die Heiligkeit als Ausdruck psychischer Anomalien betrachtet, ist Portigliotti[1]. Derselbe hatte schon vor einigen Jahren ein Werk erscheinen lassen, um zu beweisen, wie Franziskus von Assisis Heiligkeit der Ausdruck seiner Abirrungen und geistigen Anomalien sei. Er kommt nun wieder auf sein Lieblingsthema zurück und untersucht mit seiner gewöhnlichen Methode die anthropologischen Merkmale Franz von Assisis. So kommt er zu dem unerhörten Schluß, daß in Franz von Assisi ein Haufen physischer Anomalien und echte degenerative Merkmale vorhanden gewesen sind. Die einzigen Dokumente, auf welche er sich stützt, sind einige unbestimmte Aussagen der »Fioretti« (»Tu non sei bello uomo del corpo«) und von Thomas da Spalato (»Sorditus habitus eius, persona comtemptibilis et facies indecora«). Ferner stützt er sich auf eine Beschreibung des Bruders Thomas von Celano: »Statura mediocris, parvitati vicinior. Caput mediocre ac rotundum. Facies utcumque oblonga et protensa. Frons plana et parva. Mediocres oculi, nigri et simplices. Fusci capilli. Supercilia recta. Nasus aequalis, subtilis et erectus. Aures erectae sed parvae. Tempora plana . . . Dentes coniuncti, aequales et albi. Modica labia atque subtilia. Barba nigra, pilis non plene respersa. Collum subtile. Humeri recti. Brevia brachia, tenues manus, digiti longi, ungues producti. Crura subtilia. Parvuli pedes. Tenuis cutis. Caro paucissima . . .« Von dieser Analyse zieht er den Schluß: »Franziskus war klein von Gestalt, hatte kurze Arme, radförmigen Kopf (ultra brachicefalia und vielleicht trococefalia), platte, enge Schläfe (stenocrotofia), breites und hervortretendes Gesicht (Prognatismus und vielleicht Progeneismus), spitzige Ohren ohne Helix und Antelix und mit Darwins Tuberkel oben, wenig behaartes Kinn, olivengrüne, dunkle Haut. Also war die äußere Erscheinung des Poverello gar nicht ästhetisch, fast widerlich und verächtlich. Aber mehr als der allgemeine Mißklang machten seine Gestalt »comtemptibilis« die verbreiteten Anomalien, die gleich ins Auge fielen.« Zwar erkennt Portigliotti selbst, wie phantastisch und unbegründet sein Bild ist, indem er schreibt: »Natürlich soll man auf diese Anomalien und degenerativen Merkmale nicht allzu großen Wert legen«, aber, als ob er bereute, sich etwas verständig zu zeigen, fährt er in dieser Weise fort: »Die Anomalien und Mißgestaltungen waren bei Franz von Assisi so zahlreich, daß wir die Behauptung, Franz von Assisi sei ein entarteter Mann (degenerativer Typus) gewesen, nicht für verwegen halten.«

Es ist wohl nicht nötig, Zeit damit zu verlieren, solche Untersuchungsmethoden zu kritisieren. Dieses charakteristische Beispiel besagt nur, wie rückständig man in Italien in diesem Untersuchungsfeld noch ist. Wir glauben nicht, daß in andern Ländern die Psychiater im Namen der Wissenschaft derartige anthropologische Phantasien verbreiten können. Ein nicht

1) G. Portigliotti, I caratteri antropologici di S. Francesco d'Assisi. Coenobium, Anno IV, fasc. III.

weniger augenscheinliches Beispiel solcher Untauglichkeit ist ein anderer Artikel Portigliottis, in welchem er die heiligen Frauen des Christentums bespricht, die sich dem Dienste Gottes als Bräute Jesu gewidmet haben. In dieser Arbeit [1]) studiert Portigliotti die Erscheinungen der Gottesliebe aus den heiligen mystischen Frauen des Christentums (hl. Theresa, sel. Marg. Marie Alacoque, hl. Catharina von Siena usw.). Er kommt zu der merkwürdigen Entdeckung der Symptome der Paranoia bei allen diesen Frauen. Er glaubt in den mystischen Erscheinungen dieser Frauen eine Störung der Sphäre ihrer Auffassung zu finden (Täuschungen, Abwesenheit von Urteilsfähigkeit und kritischer Wertung), weswegen die Einbildungen und die sinnlichen Täuschungen von ihnen als Realität angenommen werden und ihr ethisches Verhalten beeinflussen. Dieses Annehmen ihrer irrealen Einbildungen als Wirklichkeit wird verstärkt durch Halluzinationen, die früher oder später eintreten und durch die einseitige Wirkung der falschen und unvollständigen Deduktionen und Induktionen. So stellt man eine religiöse Monomanie fest, deren Keim in einem anomalen Bildungsfehler zu suchen ist.

9. Heiligkeit und Nervenkrankheiten. Wie unbegründet dieser grobe ärztliche Materialismus (nach James' Ausdruck) ist, beweist in einem Artikel über Nervenkrankheit und Heiligkeit der Referent [2]). Er stellt die wahren den falschen Mystikern gegenüber und zeigt, daß, während die neuropathischen Anomalien und Degenerationen selten und zufällig bei den wahren Mystikern vorkommen, sie dagegen bei den falschen Mystikern zahlreich und häufig sind. Und diejenigen Psychiater, welche einzig die nervösen Störungen der Hysterischen und die anatomischen Anomalien der Entarteten studiert haben, oder welche die Ursache der mystischen Erscheinungen in den Veränderungen des Stoffwechsels oder den feinen der Hirnrinde gesucht haben, haben einen Uebelstand, der ihre Untersuchung verdarb, nicht wahrgenommen. Diese Psychiater haben nie die Heiligkeit der Heiligen, die Mystik der Mystiker untersucht, sondern nur die falschen Mystiker und Heiligen. Sie sind bei den oberflächlichen Analogien der Mystiker und Nervösen geblieben und haben sich nie bemüht, die tiefen Verschiedenheiten ihres geistigen Zustandes zu untersuchen. Sie kennen die Mystik nur oberflächlich und halten für wichtige Erscheinungen der Mystik ihre korrelativen Nebenerscheinungen. Der Verfasser gibt zu, daß es schwer ist, die psychopathischen Erscheinungen zu unterscheiden, welche bisweilen bei den Mystischen vorhanden sind. Man muß auch anerkennen, daß es sehr schwer ist, den Inhalt von unklaren psychischen Zuständen zu bestimmen, und festzustellen, ob in gewissen

1) Le spose di Gesu, Rivista di psicologia, anno IX, Nr. 1. Noch weniger Bedeutung hat ein Artikel desselben Verfassers über Ekstasen (Gli esercizî spirituali di S. Ignazio, ibid. Anno VIII, fasc. I), welcher mit dem gleichen veralteten psychiatrischen Vorurteil geschrieben ist.

2) Gemelli, Nevrosi e santità, Monza 1912.

Formen psychischer Mangel, Dummheit und Verrohung oder mystische Erhebung und Fülle des Wesens vorliegt. Jedoch die Psychologie der wahren und erhabenen Mystiker ist nicht zweideutig: ihre systematische Kraft und die Feinheit ihres Geistes bürgen für den Wert ihrer Intelligenz. Ihr wirksamer Proselytismus und die großartige Verbreitung ihres religiösen Lebens zeugen für ihre Tätigkeit und ihren geistigen Reichtum. Die wahren Mystiker im Gegensatz zu den falschen sind erhabene Geister, großmütige, wirksame Herzen; daher ist es unmöglich, sie für krankhafte, kleinliche und schwache Seelen, also Psychasthenische oder Paranoiker zu halten.

10. James' Religionspsychologie. In einer Reihe von Artikeln, die in der römischen Zeitschrift der italienischen Jesuiten erschienen, beschäftigt sich P. Rosa, S. J.[1]) mit der Religionsphilosophie und Religionspsychologie von W. James und widmet zwei Artikel seiner Religionspsychologie und dem Begriff der Heiligkeit. Der Verfasser erkennt in James eine große Liebe zu den religiösen Fragen, sagt aber zugleich, daß die Unzulänglichkeiten und die Fehler seiner religiösen Bildung ihn mancher Blendung, manchem Irrtum ausgesetzt haben. — Die Vorträge in dem Buche »The Varieties of Religious Experience«, erschienen »mit dem Anspruch, rein religionspsychologische Erörterungen zu sein, enden alsbald in mystischen Abschweifungen von der Art jener falschen Mystik, die bei den irrgläubigen Sekten so großen Beifall gehabt hat, und die bei ihnen ein Symptom ist für jenes ängstliche Suchen nach einem Ersatz für die kalten religiösen Theorien, die das Menschenherz so wenig befriedigt haben. Und dies trotz des Vorhabens, die religiösen Tatsachen als unparteiischer und fast gleichgültiger Zuschauer zu beurteilen«. — Der Verfasser der Artikel, die wir hier besprechen, sieht als Beweis dieser Parteilichkeit im Urteile von James die Art und Weise an, wie James die Heiligkeit auffaßt. Der Verfasser betont besonders die Tatsache, daß James, während er den katholischen Theologen den Vorwurf macht, die Heiligkeit dogmatisch betrachtet zu haben, und während er selbst beteuert, die Heiligkeit mit empirischer Methode untersucht zu haben, in Wirklichkeit diesem Vorhaben nicht treu bleibt. Der Verfasser findet den Beweis in dem Begriff der Heiligkeit, welche James von einem Standpunkt aus betrachtet, welcher demjenigen des Christentums entgegengesetzt sei. Nach James ist die Religion eine natürliche Tatsache und er verneint oder bezweifelt wenigstens die Existenz des Transzendenten, das vom Heiligen als Realität behauptet wird. Die Religiosität wäre also nach James nichts anderes, als eine Form innerer Erfahrung, vollständig ohne wirklichen Inhalt. Aber in dieser Weise, indem man das wesentliche Element, das Transzendente, beiseite läßt, gelangt man zu einem unvollständigen Begriff, einem Begriff, welcher die Hauptelemente der Heiligkeit verkennt und einzig die Nebenelemente hervortreten läßt.

---

1) La psicologia religiosa di W. James. La Civiltà Cattolica 2. 1494, p. 641; La santità secondo W. James, 2. 1503, p. 207.

11. Ergebnisse. Aus der kurzen Darstellung der in Italien in den Jahren 1911—12 erschienenen Arbeiten geht klar hervor, wie gering und wertlos der italienische Beitrag zur Religionspsychologie ist. Und die Religionspsychologie besteht in Italien deswegen nicht, weil auf diesem Gebiet entweder die philosophische Voraussetzung oder das psychiatrische Vorurteil herrscht. Die Hauptursache dieses traurigen Zustandes ist die, daß die Psychologie in Italien [1]), ausgenommen Prof. Kiesow, Professor an der Universität zu Turin, und seine Schüler, noch nicht als eine für sich bestehende Wissenschaft gehalten ist, welche die psychischen Erscheinungen mittels Experiment und Beobachtung untersucht, jedoch die philosophischen, physiologischen und psychiatrischen Fragen beiseite läßt.

L. Lévy-Bruhl, Professeur à la Sorbonne et à l'Ecole libre des Sciences politiques: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Travaux de l'Année Sociologique, publiés sous la direction de M. E. Durckheim. 2. éd. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Paris, Librairie Félix Alcan. 1912. 461 S. 7.50 Frcs.

Wir widmen der Besprechung dieses in erster Auflage schon 1910 erschienenen Werkes darum einen so großen Raum, weil es uns für die meisten und wichtigsten Probleme, die heute die Geisteswissenschaften beschäftigen, von ungeheurer Wichtigkeit erscheint. Rein materialiter betrachtet ein Beitrag zur Ethnologie und zur Völkerpsychologie (im Sinne der Kollektivpsychologie) greift es durch die Grundsätze, die es einführt und in die weitesten Konsequenzen hin verfolgt, weit über diese Grenzen hinaus, liefert es Tatsachen und Gesetze, an denen die Philosophie, sei es als Logik, sei es als Erkenntnistheorie oder Metaphysik, nicht vorübergehen darf. So ist denn auch für das Gebiet unseres Archivs, für die Religionspsychologie, m. E. Grundlegendes in diesem Buche zu finden, obwohl, wir werden sehen warum, Begriff und Wort Religion eine relativ kleine Rolle darin spielen. In der Einleitung zu diesem Bande haben die Herausgeber des Archivs sich ein Prinzip zu eigen gemacht, welches die Frage nach dem Ursprung der Religion in gewissem Sinne näher bestimmte, eine Reihe von Problemen von vornherein abschnitt: das Prinzip der ursprünglichen Indifferenziertheit der menschlichen Mentalität. Gerade dies Prinzip liegt auch dem Buche Lévy-Bruhls zugrunde und gerade weil es zugrunde liegt, wird dies Referat wesentlich zu zeigen haben, was dies Prinzip in concreto besagt, wie es angewendet werden kann und muß und was für Konsequenzen das für die Auffassung des primitiven Seelenlebens ergibt. Es ist daher unmöglich, von vornherein die Besprechung auf diejenigen Phänomene zu beschränken, die mit der Religion

1) Ueber den Zustand der Psychologie in Italien lese man: Gemelli, Interna di psicofisica, Rivista di Filosofia Neoscolastica, Anno V, fasc. IV, 1913.



in Beziehung stehen, oder besser ausgedrückt, — da, wie wir sehen werden, keine Betätigung ohne Beziehung zu solchen Phänomenen ist, eben wegen der Indissolutheit — auf diese Seite der Phänomene. Es gilt vor allem, die primitive Mentalität in ihrer Totalität — wenn auch nicht zu verstehen, so doch zu ertasten, zu sehen, auf welchem W e g e allein ein Verständnis zu erreichen wäre. Erst wenn wir dem Ganzen nähergekommen sind, können wir auf einige Seiten, die unserem Forschungskreise besonders nahestehen, gesondert eingehen.

Wir werden uns im folgenden vorwiegend mit „Kollektivvorstellungen" (représentations collectives) zu beschäftigen haben. Was haben wir darunter zu verstehen? Es sind Vorstellungen, die den Mitgliedern einer sozialen Gruppe gemeinsam sind, die sich von Generation zu Generation übertragen und sich den einzelnen Individuen aufdrängen. Ihre Existenz hängt nicht vom Individuum ab, da sie Merkmale zeigen, die sich aus dem Verhalten der Individuen als solcher nicht erklären lassen. Nicht als ob sie etwa zur Annahme eines überindividuellen Subjekts führten; ihre Gesetze sind nur nicht zu identifizieren mit oder abzuleiten aus den Gesetzen, die für das Seelenleben des Einzelnen gelten. Will man die Kollektivvorstellungen, speziell bei primitiven Völkern (primitiv soll nicht mehr besagen, als daß wir an die einfachsten Gesellschaften denken, die wir kennen), studieren, so muß man von vornherein die Annahme fallen lassen, man könne dies tun durch eine Analyse der „zivilisierten, erwachsenen, weißen" Individuen. Man wird sich vielmehr diesen Kollektiverscheinungen direkt zuwenden müssen; die Aufgabe des Buches besteht daher darin, zu untersuchen, welches die leitenden Prinzipien der primitiven Mentalität sind, und wie sich diese Prinzipien in den Institutionen und Handlungen dieser Völker offenbaren. Der Begriff der Kollektivvorstellung bedarf aber noch in anderer Hinsicht der Klärung. Bisher haben wir auf den ersten Teil des Wortes, das „Kollektive" den Nachdruck gelegt, aber auch der zweite Teil erfordert einige Worte. In unserer Mentalität ist eine weitgehende Differenzierung eingetreten, die in der wissenschaftlichen Psychologie zu der (allzu) strengen Scheidung zwischen intellektuellen, emotionellen und motorischen Phänomenen geführt hat. Unter Vorstellung verstehen wir ein rein oder doch fast rein intellektuelles Phänomen, und wir können solche Phänomene tatsächlich in unserer Erlebniswahrnehmung aufzeigen. Bei den primitiven Völkern gibt es aber derartige Phänomene schlechthin n i c h t, was für uns reine Vorstellung ist, ist für sie — die Indissolutheit — vermischt mit, durchdrungen von emotiven und motorischen Elementen, die dadurch auch ein völlig anderes Verhältnis zwischen Vorstellung und vorgestelltem Gegenstand bedingen als bei uns (28/9). Wenn wir also von Kollektivvorstellungen sprechen, so sind immer diese Bemerkungen im Auge zu behalten.

Stehen die Bemerkungen, die wir oben über die Kollektiverscheinungen des Primitiven gemacht haben, noch im Einklang mit dem fast axiomatischen Satz von der prinzipiellen menschlichen Gleichheit in bezug

auf das logische Denken? Denken wir an die Theorie des Animismus, der so viele Erscheinungen scheinbar so gut erklärt, ohne diesem Axiom zu widersprechen. Dieser Theorie macht aber L.-B. folgende 2 Einwände: 1. Sie kommt über bloße Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Die Erklärungen, die diese Theorie im einzelnen gibt, setzen immer voraus, daß die Wege, die uns ganz natürlich zu gewissen Anschauungen, gewissen Gebräuchen zu führen scheinen, auch die sind, auf denen tatsächlich die primitiven Völker, bei denen sich diese Anschauungen, diese Bräuche finden, zu ihnen gekommen sind. Diese Annahme nun hat sich, wo man sie nachprüfen konnte, nie bestätigt. 2. Handelt es sich bei den Phänomenen um soziale Erscheinungen, während die animistische Hypothese nur Erklärungsprinzipien anwendet, die für den individuellen menschlichen Geist gelten. Gerade also, weil die Theorie alles so gut und einfach zu erklären scheint, ist sie verdächtig und muß, wie sich immer deutlicher zeigt, aufgegeben werden. Und damit erhält auch jenes Grundaxiom der allgemeinen menschlichen Gleichheit einen schweren Stoß. Da ja doch die menschlichen Gesellschaften sehr tiefgreifende Strukturverschiedenheiten zeigen, denen ebenso fundamentale Unterschiede in den geistigen Funktionen (fonctions mentales) entsprechen, so ist es geboten, zunächst wenigstens heuristisch, diese Grundannahme aufzugeben und die verschiedenen Typen der Mentalität an und für sich zu studieren. Der Unterschied zwischen unserem Denken und dem der Primitiven wäre dann nicht mehr ein quantitativ gradueller, sondern ein qualitativ essentieller. Wenden wir diesen Gesichtspunkt an, so verzichten wir von vornherein auf ein volles Verständnis, wie es die alte Theorie liefern zu können glaubte, denn ganz können wir uns nicht aus unserer Mentalität heraus und in jene hinein versetzen (ausgenommen sind ganz wenige besonders veranlagte Menschen, die einen großen Teil ihres Lebens mit einem primitiven Volk zugebracht haben); aber dafür werden wir der Sache selbst in weit höherem Maße gerecht, wir verstehen wenigstens, wie alle die zahlreichen Erscheinungen, die uns zunächst unsinnig vorkommen, ein Ausfluß sind jener allgemeinsten Geistesrichtung.

Wie radikal wir mit unserer Auffassung Ernst machen müssen, zeigt sich bei der Wahrnehmung. Man hat häufig gefragt, was für eine Erklärung für dies oder jenes Naturereignis haben die Primitiven finden müssen. Diese Frage setzt voraus, daß zunächst die Primitiven das fragliche Ereignis genau so wahrnehmen, wie wir auch. Aber diese Voraussetzung ist grundfalsch. „Die Primitiven nehmen nichts so wahr wie wir“ (37), nicht etwa weil sie feinere Sinnesorgane haben (eher scheint das Gegenteil der Fall zu sein), sondern weil sie eine andere Mentalität haben, weil die Kollektivvorstellungen, die in ihre Wahrnehmungen eingehen, andere sind als die unseren. Die geistige Tätigkeit der Primitiven, mithin auch ihre Wahrnehmung, ist mystisch; darunter ist zu verstehen, daß dem Primitiven in der Wahrnehmung nicht nur ein realer Gegenstand erscheint, sondern daß gleichzeitig von diesem Gegen-

stand eine geheime Wirkung ausgeht, daß umgekehrt der Gegenstand auch in unsichtbarer Weise vom Wahrnehmenden beeinflußt wird. Der Unterschied wird dadurch noch größer, daß die Wahrnehmung der Primitiven noch dazu ganz anders orientiert ist als die unsere. Ihm ist das wichtige nicht das möglichst „objektive", sondern gerade jene okkulten Kräfte. Was wir an einem Gegenstand beachten, ist ihm zum größten Teile gleichgültig, entgeht ihm, dafür sieht er vieles, wovon wir keine Ahnung haben. Ueberall sieht er diese mystischen Wirkungen, in Menschen, Tieren, Pflanzen, im Leblosen wie im Lebendigen, in den Naturerscheinungen wie in den Himmelsrichtungen. Der Unterschied zwischen Lebendigem und Leblosem ist häufig genug überhaupt nicht vorhanden. Nehmen wir, um konkret zu werden, ein Beispiel, betrachten wir die von Menschen hergestellten Gebrauchsgegenstände. Darüber berichtet Cushing, der solange bei den Zuni-Indianern gelebt hat, daß er von ihnen adoptiert wurde und vielleicht ganz ihre Mentalität erworben hat, folgendes: Die Zunis, wie die primitiven Völker allgemein, stellen sich vor, daß ihre Werkzeuge ein Leben führen wie die Pflanzen oder wie die Tiere im Winterschlaf, wie schlafende Menschen. Jedenfalls leben sie und können, passiv oder aktiv, auf verborgenen Wegen Gutes oder Böses wirken. Wie nun die Funktionen der Lebewesen, die wir erkennen können, von ihrer Form abhängen (Vögel haben Flügel, Fische, Flossen usw.), so haben auch die vom Menschen hergestellten Werkzeuge je nach ihrer Form verschiedene Funktion. Daher hat auch jedes kleinste Detail seine Bedeutung und man wird die Form der einzelnen Gegenstände nicht verändern, woraus die außerordentliche Persistenz der Formen bei den Primitiven folgt. Die alte Form gibt eine Garantie dafür, daß der Gegenstand auch die alten gewohnten Dienste leistet, ändert man etwas an der Form, so weiß man nicht, was für neuen unbekannten Kräften man damit Einfluß gegeben hat. Daher der Widerstand der Primitiven gegen jede Neuerung. Die Frage, auf die wir oben hingewiesen haben, wird damit hinfällig: Es gibt für den Primitiven gar keine Naturerscheinung, die er erklären müßte. Was wir Erklärung nennen, ist für ihn in den mystischen Elementen mitgegeben. Das Phänomen ohne Interpretation gibt es für den Primitiven gar nicht. Die Frage muß umgekehrt werden: wie hat sich das Phänomen aus dem Gesamtkomplex herausgelöst, wie ist das, was ursprünglich ein integrierendes Moment war, später eine »Erklärung« geworden (40)?

So bestimmt sich auch der »Einfluß der Erfahrung« dort ganz anders als bei uns. Alle Dinge haben geheime Kräfte; zu diesen Kräften gehört auch, daß das Ding bald sichtbar, bald unsichtbar sein kann, oder daß es nur für besonders Eingeweihte sichtbar wird. Die mystische Wahrnehmung, die einem Primitiven nicht zugänglich ist, erscheint ihm deshalb nicht etwa suspekt, sie ist vielmehr für ihn eine seltenere und um so bedeutungsvollere Kommunikation mit den unsichtbaren Mächten. Durch die »Erfahrung« sind sie daher auch nicht zu »belehren«. Wird ein Mann, der

einen Fetisch gegen Verwundungen trägt, trotzdem verwundet, so ist, wenn andere Erklärungen ausscheiden, sofort klar, daß irgend ein Zauberer einen noch stärkeren Gegenzauber ausgeübt hat.

Noch einen Schritt weiter ins Zentrum führt uns die Betrachtung der Verbindungen, die die Primitiven zwischen den einzelnen Wahrnehmungen herstellen. Immer wieder berichten die Forscher von solchen Verbindungen, die ihnen höchst wunderbar und unverständlich vorkamen. Ein Beispiel: Am unteren Kongo wurde eine große Trockenheit darauf zurückgeführt, daß die Missionare beim Gottesdienst eine besondere Art von Kopfbedeckung trugen. Gewöhnlich versucht man solche Verbindungen durch eine ungeschickte Anwendung des Kausalprinzips zu erklären, etwa durch den Fehlschluß post hoc ergo propter hoc. Aber auch hier erweist sich die »Unzulänglichkeit des primitiven Verstandes« als völlig ungeeignet für die Erklärung. Auch hier handelt es sich um eine dem primitiven Denken eigene Gesetzmäßigkeit, für die L.-B. den Namen »Gesetz der Partizipation« einführt. »In den Kollektivvorstellungen der primitiven Mentalität können die Dinge, die Wesen, die Phänomene, auf eine für uns unverständliche Art, gleichzeitig sie selbst und etwas anderes als sie selbst sein. Auf ebenso unverständliche Weise empfangen und senden sie aus Kräfte, Wirkungen, Eigenschaften, mystische Tätigkeiten, die außerhalb von ihnen fühlbar werden, ohne doch aufzuhören zu sein, wo sie sind« (77). Der Gegensatz zwischen dem einen und dem vielen, demselben und dem anderen spielt nicht die gleiche Rolle wie bei uns. Es heißt nicht entweder das eine oder das andere, sondern in einer mystischen Wesensgemeinschaft werden beide vereinigt, was für uns schlechthin absurd ist. Ein sehr charakteristisches Beispiel: Die Bororós in Nordbrasilien rühmen sich, rote Papageien (araras) zu sein. Das heißt nicht nur, daß sie nach ihrem Tod araras werden, auch nicht, daß die araras verwandelte Bororós sind und als solche behandelt werden müssen. Sie behaupten, wie Herr von den Steinen, der sich nur schwer überzeugen ließ, es ausdrückt, wirklich, daß sie Papageien sind, als wenn eine Raupe sagen würde, daß sie ein Schmetterling ist. Sie wollen also eine Wesensidentität aussagen. Uns mag es unfaßlich erscheinen, wie wir gleichzeitig menschliche Wesen und Papageien sein wollen, und doch bietet das für eine vom Gesetz der Partizipation beherrschte Mentalität keinerlei Schwierigkeit. Alle totemistischen Gesellschaften besitzen derartige Kollektivvorstellungen, die die Identität der zu einer Totemgruppe gehörigen Individuen mit dem Totem selbst enthalten. Diese Partizipation macht sich nun auch für die Verbindung der Wahrnehmungen geltend. Alle Vorgänge sind mystische Wirkungen, die auf Partizipation beruhen und in verschiedenen Formen auftreten können als Berührung, Uebertragung, Sympathie, Fernwirkung usw. So ist es z. B. bei den Fidji-Insulanern ein Kapitalverbrechen, auf den Schatten eines anderen zu treten, oder man begeht in West-Afrika dadurch einen Mord, daß man ein Messer in

den Schatten eines anderen sticht, was sofort mit dem Tode des Uebeltäters bestraft wird. Das Leben des Angegriffenen ist ebensogut im Schatten wie im wirklichen Menschen — und ebenso im Bild wie im Modell — der Schatten ist der wirkliche Mensch, wie die Bororós Papageien sind.

Durch das Gesetz der Partizipation wird die primitive Mentalität noch in einer anderen Weise charakterisiert. Betrachteten wir den Inhalt der einzelnen Vorstellungen, so mußten wir sie »mystisch« nennen, jetzt, wo wir auf die Verbindungen achten, erscheint sie uns »praelogisch«, womit nicht gesagt sein soll, daß sie antilogisch oder alogisch ist, sondern nur, daß nicht ihr Hauptziel, wie das der unseren, ist, den Widerspruch zu vermeiden. Dem Widerspruch gegenüber ist sie indifferent (78/9).

Das Gesetz der Partizipation zeigt uns auch erst, in welchem Sinne die Anschauungen der Primitiven von der »Seele« zu verstehen sind. Nach der alten Seelentheorie (Tylor) haben die biologischen Probleme des Todes und des Traumes den Anlaß dazu gegeben, den Begriff einer einheitlichen Seele zu bilden; die Seele ist dann eine menschliche Gestalt ohne Dicke, ohne Körper, schattenhaft, Ursache des Lebens und Denkens; gewöhnlich unsichtbar und untastbar kann sie an den verschiedensten Orten auftreten, ihren Körper beim Tode und Traume verlassen und in andere Körper eintreten, sie kann physische Kräfte ausüben, vor allem als Phantom (z. B. im Traum) sichtbar werden. Damit wären die beiden Ausgangsprobleme logisch rationell gelöst. Aber für uns erhebt sich gegen diese Theorie jetzt schon das Bedenken, daß der Primitive ja gar nicht so vorgeht wie wir, daß er gar keine biologischen Probleme lösen will. Und die Tatsachen stimmen denn auch gar nicht mit dieser Theorie überein; die Idee einer Seele, im Sinne eines einheitlichen Prinzips, findet sich ursprünglich gar nicht bei den Primitiven, an ihrer Stelle steht die stark gefühlsbetonte Vorstellung von mehreren gleichzeitigen, sich kreuzenden Partizipationen. Die »Seele«, wie sie der Theorie von Tylor zugrunde liegt, tritt erst bei relativ fortgeschrittenen Gesellschaften auf (92/3). Wieder nur ein Beispiel aus der Fülle des angeführten Materials. Für die Calabar-Neger gibt es 4 »Seelen«: 1. die nach dem Tode weiterlebt, 2. den Schatten auf dem Weg, 3. die Traumseele und 4. die Buschseele. Diese hat immer die Form eines Tieres, sie ist ein bestimmtes Tier, ein Leopard z. B. Kein Profaner kann seine eigene Buschseele sehen. Wenn die Buschseele stirbt, stirbt der Mensch auch, wenn also der Jäger, der sie getötet hat, entdeckt wird, was nur möglich ist, wenn ein Zauberer dabei war, dann muß er der Familie des Toten eine Vergütung zahlen. Umgekehrt muß das Buschseelentier sterben, wenn der betr. Mensch stirbt (90/1).

So muß denn die ungeheure Masse von Material, die der Animismus zur Stütze seiner Theorie beigebracht hat, anders gedeutet werden. Die Allbeseelung kann nicht mehr bedeuten, daß in jedem Ding eine in-



dividuelle Seele steckt, die nach Analogie der menschlichen Seele gedacht wird. Man kann nicht mehr sagen, als daß die Dinge mystische Eigenschaften haben und dem Gesetz der Partizipation unterstehen. Es gibt ein Kontinuum mystischer Kräfte, nicht eine Reihe einzelner individueller Geister. Die mystischen Kräfte werden n i c h t näher bestimmt, dagegen gibt es Begriffe, die wir allgemein nennen würden, die aber dort besonders klar sich herausheben, z. B. »das Unglück«, »das Unsaubere«, »das Verbotene«. Statt von Animismus müßte man also von Dynamismus sprechen (106 f.).

Aus der Darstellung der geistigen Operationen, der Sprache, der Zahlbildung müssen wir all das hier fortlassen, was den Logiker, den Psychologen, den Sprachforscher interessiert und müssen uns auf die Punkte beschränken, die für den Religionspsychologen besonders wichtig sind. Wie es für die primitive Mentalität keine Wahrnehmung gibt, die nicht in einem mystischen Komplex eingeschlossen ist, kein Zeichen, das nur Zeichen ist, so haben auch die Worte, und zwar nicht nur die Eigennamen, sondern alle Worte überhaupt, mystische Eigenschaften. So sind Eigennamen und Artnamen für diese Mentalität überhaupt viel weniger verschieden als für uns. Der Gebrauch der Worte ist mithin nichts Gleichgültiges, durch Worte können wichtige und gefährliche Partizipationen geschaffen und zerstört werden. So bilden sich besondere Sprachen für besondere Gelegenheiten, Sprachen, die für gewisse Kategorien von Personen reserviert sind; häufig findet man, daß Männer und Frauen verschiedene Sprachen reden. Auf der Jagd darf man um keinen Preis den Namen des Wildes aussprechen, viele Worte sind verboten (tabu), wenn es sich um die Person des Königs handelt. Schließlich werden vielfach in magischen Zeremonien Gesänge und Formeln gebraucht, deren Sprache nicht mehr verstanden wird, die aber heilig und äußerst wirksam sind.

Das gleiche gilt natürlicherweise auch von den Zahlen. Keine Zahl ist bloß eine Zahl, jede Zahl hat ihre besondere mystische Kraft. Jede Zahl hat daher ihre eigene Physiognomie, sie steht für sich allein ohne Beziehung zu den anderen (wie in der Arithmetik). Die Zahlen bilden daher keine homogene Reihe und sind daher auch zu den einfachsten mathematischen Operationen höchst ungeeignet. Die Zahlen sind viel mehr mystische Realitäten als arithmetische Einheiten. Es handelt sich hierbei um die Zahlen von 1 bis 12, und diese Zahlen haben mehr oder weniger ihre Eigentümlichkeiten auch in unserer Kultur bewahrt, sobald wir aufhören, rein mathematisch zu denken.

Die Art des Denkens muß sich in der Art des Handelns zeigen. L.-B. schildert daher eine Reihe von Institutionen, die seine Anschauungen aufs beste bestätigen. Auch hier können wir nur eine kleine Auswahl geben. Die Jagd: der Erfolg hängt von einer Reihe objektiver Bedingungen ab: auf dem Jagdgebiet muß es Wild geben, man muß unbemerkt an das Wild herankommen können, man muß gute Fallen, gute Waffen haben usw. Diese Bedingungen sind aber für den Primitiven nicht ausreichend,

ja nicht einmal wesentlich. Viel wichtiger sind die mystischen Operationen, die allein den Erfolg garantieren können. Wenn diese Operationen fehlen, wird der Jäger kein Wild finden oder das Wild wird in keine Falle gehen, es wird nicht von seinen Pfeilen getroffen werden. Die Operationen sind äußerst kompliziert. Es gibt solche vor, während und nach der Jagd, solche, die sich auf den Jäger selbst beziehen, um ihn besonders fähig zu machen und solche, die das Tier angehen, es dem Jäger ausliefern und es nach dem Tode versöhnen sollen. So führen z. B. die Mandan-Indianer vor der Jagd einen Tanz auf, der die Jagd darstellt und von Männern getanzt wird, die sich Bisamfelle umgehängt haben. Auch hier bewirkt die Partizipation, daß die gespielte Erlegung des Wildes einen Einfluß auf die wirkliche hat. Der Jäger selbst muß vor der Jagd viele Tage äußerst streng fasten und den ganzen Tag singen. Auch auf der Jagd, in Sicht- und Schußweite des Wildes, darf man nicht gleich darauf losgehen. Auch hier müssen erst mystische Bräuche erfüllt werden, z. B. muß erst einer der Teilnehmer seine Pfeife anzünden und den Rauch zum Wild und nach den 4 Himmelsrichtungen blasen. Und die zu Hause Gebliebenen müssen bestimmte Gebote befolgen, wenn sie nicht den Erfolg der Jagd gefährden wollen. Nach der Jagd endlich sind neue mystische Operationen nötig, um sich vor der Rache der erlegten Tiere und gleichzeitig des Geistes aller Tiere der gleichen Art (denn infolge des Gesetzes der Partizipation gibt es ja zwischen Individuum und Spezies keinen scharfen Unterschied) zu schützen und um das Opfer zu besänftigen. Vielleicht am allerreinsten offenbart sich das Gesetz der Partizipation in den Intichiuma-Zeremonien in Zentral-Australien. Sie werden von einer totemistischen Gruppe ausgeführt und haben zum Zweck, daß die Zahl des Totemgegenstandes (Tier, Pflanze usw.) vermehrt werde. Die Individuen einer solchen totemistischen Gruppe, diese Gruppe selbst und das Totem sind für diese Mentalität ein und dieselbe Sache im Sinne der Partizipation; es handelt sich daher auch nicht etwa um Anrufung irgendeiner höheren Macht, sondern um eine ganz direkte Wirkung. Wenn die Gruppe des Regen-Totems eine solche Zeremonie feiert, dann ist der folgende Regen eine direkte Wirkung der Zeremonie. Es besteht eine unmittelbare Solidarität zwischen den Gliedern der Gruppe und dem Totem, und diese Solidarität wird nicht bloß vorgestellt, sondern wirklich erlebt (285 ff.). Auch zwischen Eltern und Kindern bestehen solche Partizipationen: bei den Bororós nimmt der Vater die Arznei, wenn das Kind krank ist (300).

Dasselbe zeigt sich überall. Krankheit ist immer von einem unsichtbaren und ungreifbaren Agens hervorgerufen, nicht der Körper, die Seele ist krank. Die Diagnose wird daher von einem Zauberer gestellt, der sich zu diesem Zweck in Ekstase versetzt und von seinem Geist die Sache hört. So hängt auch die Behandlung lediglich von den Partizipationen ab, die Therapie der Weißen ist wertlos, wie umgekehrt die Weißen auch nicht durch die Mittel der Primitiven geheilt werden könnten. Ebenso

ist der Tod nie natürlich (322). Immer sind mystische Kräfte im Spiel. Wird ein Primitiver noch so oberflächlich von einer verzauberten Waffe verwundet, so muß er sterben. Er verweigert jegliche Nahrung, bis er tot ist und er ist nur zu retten, wenn ein sehr starker Gegenzauber ausgeübt wird. Der Tod ist nicht natürlich auch insofern, als er immer Mord ist, immer auf magische Einflüsse eines Uebelwollenden zurückgeht. Die Wunde ist daher ziemlich gleichgültig, sie ist nur das Mittel, dessen sich die mystische Ursache bedient, diese allein ist wichtig. Die Divination, die Wahrsagekunst, beruht auf demselben Prinzip. Ein ungewohntes Phänomen gilt gleichzeitig als Zeichen und Ursache eines Unglücks und kann umgekehrt auch als Wirkung jenes Unglücks angesehen werden. Es handelt sich also gar nicht um Kausalität in unserem Sinne, sondern um Partizipation die das ungewohnte Phänomen und das Unglück, das es ankündigt, in eins setzt. Nun gibt es zahllose solche Manifestationen, die sich der gewöhnlichen Wahrnehmung entziehen, die zu kennen aber von größtem Wert wäre. Sie müssen also zur Manifestation gezwungen werden und dazu dient die Divination. Diese ist also nichts anderes als eine Erweiterung der Wahrnehmung, sie ist durchaus nicht auf die Zukunft beschränkt, sondern wird ebenso auf Vergangenheit und Gegenwart angewendet (Ermittelung eines Verbrechers, Diagnose einer Krankheit). So wird die Divination zur fast unerläßlichen Bedingung jedes Unternehmens und häufig werden Fremde für Faulheit, Disziplinlosigkeit, Wortbruch halten, was in Wahrheit nur die Folge einer ungünstigen Wahrsagung ist.

Wie die Divination die Aufgabe hat, das Volk über die mystischen Beziehungen zu unterrichten, so dient die Magie dazu, diese zu verwerten. Das Magische ist auf den unentwickeltsten Stufen noch ganz allgemein, noch nicht vom »Religiösen« geschieden. Aber mit fortschreitender Differenzierung sondern sich die öffentlichen oder privaten erlaubten von den geheimen und verbrecherischen magischen Gebräuchen ab, die in strikten Gegensatz zueinander treten.

Ganz besonders interessant für die Religionspsychologie sind die Beziehungen, die zwischen den Lebenden und den Toten herrschen und diese sind in ganz besonders hohem Grade dem Gesetz der Partizipation unterworfen, sie sind ganz besonders indifferent gegenüber »Widersprüchen«, weil hier jede Korrektur durch die Erfahrung (in unserem Sinne) fehlt. Die Toten sind von den Lebenden nicht durch eine unüberschreitbare Kluft getrennt, sie stehen im Gegenteil in ständiger Beziehung. Die primitiven Gesellschaften leben mit ihren Toten, die Toten sind sehr wichtige Mitglieder dieser Gesellschaften, die den Lebenden nützen und schaden, von ihnen schlecht und gut behandelt werden können (353/4). Die Scheidung zwischen »dieser Welt« und »der anderen Welt« gibt es nicht, es gibt nur eine einzige Realität, die vorgestellt, gefühlt und erlebt wird. Man müßte also eigentlich die Worte »Leben« und »Tod« ganz ausscheiden, wenn man richtig interpretieren wollte. Für uns ist ein Wesen entweder lebendig

oder tot. Für die praelogische Mentalität lebt ein Wesen noch auf gewisse Weise, obwohl es tot ist. Es kann gleichzeitig an der Gesellschaft der Lebenden und der der Toten partizipieren; es ist mehr oder weniger tot, je mehr jene Partizipation ihr Ende erreicht (358). Derselbe Mensch durchläuft nicht nur 2 Stadien (Leben und Tod), sondern einen ganzen Kreis von Phasen. L.-B. gibt ein provisorisches Schema, das nur bei den primitivsten Gesellschaften (z. B. in Australien) volle Geltung beanspruchen kann. Geht man vom erwachsenen Mann, der die Mannbarkeitsweihe erhalten hat, aus, so kommt man zu folgenden Phasen: 1. Der Tod und die Zeit zwischen dem letzten Seufzer und dem Begräbnis. 2. Die Zeit zwischen dem Begräbnis und dem Ende der Trauer. 3. Die unbestimmte aber endliche Periode, in der der Tote auf die Reinkarnation wartet. 4. Die Geburt und die Zeit bis zur Namengebung. 5. Die Zeit bis zur Mannbarkeitsweihe. 6. Das Leben des Erwachsenen, womit der Kreis geschlossen ist (360/61). 1. Durch den Tod sind plötzlich neue Beziehungen zwischen dem Toten und seiner sozialen Gruppe hergestellt. Der Tote ist Gegenstand des Mitleids, der Furcht, der Ehrfurcht u. ä. In manchen Gesellschaften wird das Begräbnis sofort vollzogen, um den Toten möglichst schnell von den Lebenden zu entfernen und damit die labilen Beziehungen nicht zu stabilisieren. Häufiger aber wird das Begräbnis hinausgeschoben, weil man nicht weiß, ob der Tod definitiv ist, ob die »Seele« nicht noch in den Körper zurückkehren wird. Man wartet daher und bittet die Seele, doch wiederzukommen. Die Partizipation zwischen dem Toten und seinem Stamm ist in dieser Zeit suspendiert, nicht eigentlich unterbrochen. Wenn aber der Tote einige Zeit tot geblieben ist, treten andere Kollektivvorstellungen auf: Der Tote befindet sich jetzt in einem für ihn peinlichen und daher für die Hinterbliebenen gefährlichen Zustand. Da er nicht mehr integrierender Teil des Stammes ist, so wünscht man, daß er sich entfernt. Die Gefahr besteht darin, daß die Toten um diese Zeit noch allein, noch nicht in der Gesellschaft der Toten sind und daher leicht jemand aus ihrer Familie holen können. Das Wesentliche der Bestattungszeremonien besteht daher darin, daß der Verstorbene definitiv aus der Gesellschaft der Lebenden herausgeschnitten und in die Gesellschaft der Toten aufgenommen wird. Damit sind nicht alle Beziehungen aufgehoben, wohl aber geregelt (368). 2. Die Zeit bis zu den Zeremonien, die die Trauer beenden, ist sehr verschieden, es kann sich um Wochen, um Monate und noch länger handeln. Der Schrecken, den der Verstorbene vor der Bestattung hervorrief, ist jetzt verschwunden. Aber die Beziehungen haben noch nicht ganz aufgehört, der Tote darf nicht vernachlässigt werden, man muß ihm Nahrung bringen, sich um seine Gunst bewerben, sich davor hüten, seinen Zorn zu erregen. Erst die nächste Zeremonie vollendet den Tod. Jetzt hört die Seele des Toten auf, einen individuellen Einfluß auf die Ueberlebenden auszuüben. Damit der Geist des Toten sich so völlig trennen kann, muß das Fleisch von den Knochen des Leichnams völlig verschwunden sein und daher ist die

Zwischenzeit zwischen Begräbnis und dieser Zeremonie nötig. Auch hier liegt wieder eine für unser logisches Denken unverständliche Beziehung nach dem Gesetz der Partizipation vor: Die Verwesung des Fleisches ist gleichzeitig, was ein logisches Denken nennen würden: Zeichen, Bedingung, Ursache und Tatsache selbst des zweiten Todesstadiums.

3. Wenn auch die Beziehungen mit dem Individuum jetzt abgebrochen sind, so bestehen doch noch die engsten Beziehungen zu den Toten ganz allgemein. Auch hier besteht gegenseitige Partizipation, die uns noch viel unverständlicher ist als alles Frühere und die auf keinen Fall mit dem Ahnenkultus verwechselt werden darf, der sich bei entwickelteren Gesellschaften findet. Das Volk lebt nur durch seine Toten, es rekrutiert sich auch aus seinen Toten. 4. Jede Geburt ist eine Reinkarnation, also der Uebergang aus einer Daseinsform in eine andere, ganz wie der Tod. Die Zeugung ist nicht die Ursache der Geburt, sie kann auch fehlen; ihr Zweck ist lediglich, die Mutter darauf vorzubereiten, einen Kindesgeist zu empfangen und zur Welt zu bringen. Der Geist sucht sich immer eine Frau aus, die zu der gleichen Klasse gehört wie er selbst. Ebenso wie der Tod, so geht auch die Geburt in Etappen vor sich. Das Neugeborene ist erst sehr wenig lebendig. Ebenso wie der eben Verstorbene befindet es sich in einem sehr labilen Zustand; es ist mehr ein Lebenskandidat als ein richtiges Lebendiges. So erklärt sich die Sitte des Kindermordes. Das gemordete Neugeborene stirbt nicht, wie der Erwachsene, es gelangt durch den Tod nicht an das Ende des Lebens, sondern wird auf dem Kreise nur um ein weniges zurückgeschoben und bleibt Kandidat für ein baldiges Leben. Man unterdrückt es also gar nicht, wenn man es tötet, man verzögert es nur. Die Partizipationen, die noch nicht hergestellt waren, können auch nicht zerrissen werden (406). Um das Kind aus dieser Periode der Unsicherheit zu befreien, muß es seinen Namen erhalten, d. h. es muß bestimmt werden, w e r e s i s t. Da es die Reinkarnation eines Ahnen ist, kommt es schon mit Namen zur Welt, und es handelt sich nur darum, diesen zu finden. Auch dies geschieht gewöhnlich durch Divination. 5. In der langen Zeit bis zur Männerweihe sind die Kinder noch nicht vollkommene Glieder des Stammes, so wie die Toten nach der Beerdigung auch noch nicht vollkommene Tote waren. Die Weihezeremonien haben daher den Zweck, das Individuum vollkommen zu machen, es sollen die Partizipationen zwischen ihnen und den mystischen Realitäten hergestellt werden, die das Wesen der sozialen Gruppe ausmachen. Ein Individuum, das die Weihe nicht empfangen hat, wird immer zu den Kindern gezählt werden, gleichviel, wie alt es ist.

Fragen wir uns nach diesem Ueberblick über die primitive Mentalität: wie steht es mit der Religion?, dann werden wir auf die gleichen Schwierigkeiten stoßen wie bei der Frage: was ist Seele? oder was ist Tod? In gewissem Sinne ist die primitive Mentalität durch und durch religiös, insofern Religion eine mystische Gemeinschaft, eine wirksame Partizipation mit dem Gegenstand des religiösen Gefühls ist. In anderem Sinne

wiederum scheint der Begriff Religion auf diese Mentalität überhaupt kaum anwendbar zu sein, da sie keine schlechthin transzendenten Wesen kennt. In unserem Denken sind die Gegenstände religiöser Verehrung als göttliche Wesen gesetzt, wegen ihres göttlichen Charakters gerade verehren wir sie, beten wir sie an. Bei den Primitiven ist es umgekehrt. Erst wenn die Partizipation aufgehört hat, unmittelbar zu sein, werden diese verehrungswürdigen Gegenstände »göttlich«. Der Bororó, der ein arara ist, betet die araras nicht an. Erst wenn sich die Gesellschaft entwickelt, wenn sich das Individualbewußtsein auf Kosten der kollektiven Partizipationen verstärkt, tritt Ahnen-, Helden-, Tier- und Götterkult auf. Was wir eigentliche religiöse Vorstellungen nennen, wäre also ein Produkt der Differenzierung aus einer früheren Mentalität (432/33). Analog verhält es sich mit den Mythen. Wo die Partizipation noch wirklich erlebt wird, sind die Mythen selten und spärlich und erst dort erscheinen die Mythen in immer größerer Zahl, wo die Partizipation nichts unmittelbar Erlebtes mehr ist, wo sie eines Mittlers bedarf.

L.-B. verfolgt weiter, wie sich die ganze Mentalität verändern muß, wenn die Partizipation an Unmittelbarkeit verliert. Die mystischen Elemente verlieren an Präponderanz und damit geht Hand in Hand, daß die objektiven Eigenschaften sich mehr und mehr aufdrängen. Und wie die Mentalität somit der Erfahrung zugänglicher wird, wird sie auch empfindlicher gegenüber dem Widerspruch. Die gleiche Ursache beherrscht die beiden Entwicklungen, die zur Erkenntnis des logisch und des physisch Unmöglichen führen, die Tendenz der Kollektivvorstellungen, Begriffe zu werden (446). Wir sind hiermit schon zu gewissen logischen und erkenntnistheoretischen Ausführungen gelangt, die der Autor weiter ausbaut, auf die wir hier aber leider nicht mehr eingehen können. Nur auf eines sei hingewiesen: die Untersuchung der primitiven Mentalität zeigt uns ein Verhältnis des Menschen zur Welt, das toto genere verschieden ist von unserem, und das doch auch möglich und in seiner Weise vollkommen ist. Und die Kenntnis dieser Mentalität ist auch geeignet, uns über unsere eigene aufzuklären, die Bedingtheit auch unserer Erkenntnis so recht vor Augen zu führen. Unsere Erkenntnis ist anders gerichtet und leistet auf ihrem Gebiet sehr viel, aber sie ist nicht eine bessere oder tiefere Erkenntnis als die der Primitiven, da diese ganz andere Ziele hat und diesem Ziele viel näher gekommen ist, als unsere Erkenntnis, die prinzipiell nie wirklich an die Sache heran kann, immer an der Schale der Dinge stehen bleiben muß.

Koffka (Gießen).

Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I. Band: Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913. 475 S. M. 10.—, geb. M. 11.20.

[Eine Ergänzung hiezu bietet in mancher Hinsicht eine kurz vorher erschienene Schrift des gleichen Verfassers (Zum Streit um die Religionspsychologie. Berlin-Schöneberg 1913. XIII und 91 S. M. 2.—), in welcher vier anderweitig erschienene Aufsätze in dankenswerter Weise zusammengefaßt sind: Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie (Vortrag am 8. August 1910 gehalten auf dem Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Berlin); Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung (Aus dem Sammelband »Weltanschauung, Philosophie und Religion«, herausgegeben von Max Frischeisen-Köhler, Berlin 1911); Der Kampf um die Religionspsychologie (Aus der Internationalen Wochenschrift für Philosophie, Kunst und Technik, 1911, Nr. 35); Zur Frage nach der transzendental-psychologischen Methode in der Religionswissenschaft (Auseinandersetzung mit H. Bauke, aus der Zeitschrift für Religionspsychologie. V. Band, Heft 7)] [1]).

Wie schon der Titel besagt, ist der übergeordnete Gesichtspunkt des W.schen Werkes die Fragestellung der systematischen Theologie. Damit ist von vorneherein unserer Berichterstattung an dieser Stelle eine Schranke gezogen. Es ist ganz unmöglich, von der Fülle scharfsinniger Auseinandersetzungen, soweit sie den engeren Interessenkreis der systematischen Theologie betreffen, einen richtigen Eindruck zu geben, weil diese Problemstellungen ganz außerhalb der Aufgaben fallen, die sich dieses Archiv gestellt hat. Wir treten an das Werk nur mit der doppelten Frage heran: Was versteht W. unter Religionspsychologie und religionspsychologischer Methode? Wie ist hierüber zu urteilen?

A. Wir versuchen zunächst, den Gedankengang zu skizzieren, soweit er für die zuerst genannte Frage in Betracht kommt. Zu den Voraussetzungen der religionspsychologischen Methode, die der erste Teil behandelt, rechnet W. die Klarheit über die Stellung der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaften (Kap. I). In Auseinandersetzung mit Rickert bestimmt W. zwei Hauptgruppen von Einzelwissenschaften, die nicht sowohl durch einen verschiedenen Untersuchungsgegenstand als vielmehr durch eine verschiedene Methode sich voneinander abgrenzen. Diese Methode aber ist bestimmt durch das Prinzip der Auswahl, nach dem jeweils aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Gegebenen das für die betreffende wissenschaftliche Betrachtung Wesentliche von dem Unwesentlichen geschieden wird. Während in dieser Hinsicht für die Naturwissenschaften der Begriff des Gesetzmäßigen maßgebend ist, kann für die nicht-

1) Zitationen ohne weitere Angabe beziehen sich im folgenden durchweg auf das größere Werk; die kleinere Schrift wird mit ihrem Titel zitiert.



naturwissenschaftlichen Disziplinen das gemeinsame Prinzip nicht etwa in der Rücksicht auf das Besondere und Individuelle gefunden werden, sondern es ist als Prinzip der Stoffauswahl die Beziehung auf einen bestimmten Wert geltend zu machen; und weil man die Gesamtheit solcher Werte als Kultur bezeichnet, so ist der Name Kulturwissenschaften für diese ganze Gruppe der angemessene. »Die gegebene Mannigfaltigkeit, in ihrer Bedingtheit durch allgemeingültige Gesetze betrachtet, ist das Objekt der Naturwissenschaften; die gegebene Mannigfaltigkeit, in ihrer Beziehung auf allgemeingültige Werte betrachtet, ist das Objekt der Kulturwissenschaften« (S. 26). Als solche Kulturwissenschaft hat auch die Religionswissenschaft ihr Recht und ihre Notwendigkeit (Kap. II), und zwar zunächst einfach um der tatsächlichen Bedeutung der Religion in der Gesamtstruktur der Kultur willen. — Andererseits hebt sich die Religionswissenschaft, weil die Religion selbst eine prinzipiell kulturkritische Stellung einnimmt, aus der Reihe der Kulturwissenschaften heraus; die Religion erhebt nämlich den Anspruch, einen absoluten Wert zu besitzen, von dem aus alle Kulturwerte kritisiert werden können und müssen, dieser Wert ist ein schlechthin transzendenter Wert, und es wird von der Religion nicht nur seine Geltung, sondern auch seine Wirklichkeit behauptet. Dieser Tatbestand nötigt die Religionswissenschaft — an der Seite der Philosophie (Kap. V) — auf die Weltanschauungsfrage einzugehen, und in dieser eine metaphysische Position zu vertreten (S. 95 f.).

Der zweite Teil handelt zunächst (Kap. VI) von der »Theologie als Religionswissenschaft«; hier [1]) erscheint die Theologie als ein Ausschnitt aus der Religionswissenschaft (»Die Theologie ist die Wissenschaft von der christlichen Religion«), und es soll die Theologie religionswissenschaftlich betrieben werden, die Religionswissenschaft also die eigentliche Arbeitsmethode der Theologie bestimmen, die durch deren dreifachen Charakter als Bibelwissenschaft, als Offenbarungswissenschaft und als kirchliche Wissenschaft in gleichem Maße gefordert werde. Dabei soll aber die christliche Religion unter einem doppelten Gesichtspunkt erforscht werden (Kap. VII): es muß auf der einen Seite ihre geschichtliche Entfaltung wissenschaftlich behandelt werden, »auf der anderen Seite der religiöse Gehalt selber, der für die christliche Religion in ihrem Gegenwartswert wesentlich ist« (S. 119). Diese Aufgabe, die auch so formuliert werden kann, daß der bleibende Gehalt der christlichen Religion wissenschaftlich zu erfassen und zu vertreten sei, ist im Gegensatz zu Schleiermacher der syste-

1) Es wäre nicht unwichtig — ist aber hier nicht unsere Aufgabe — zu zeigen, wie sehr bei W. das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie im unklaren bleibt. Bald erscheinen sie als zwei gleichgeordnete Größen (so im Titel des Buches; vgl. S. 64; von der religionspsychologischen Methode in der Religionswissenschaft abgesehen von der Theologie ist aber nirgends die Rede), bald scheint es, als ob man beide Begriffe wie Synonyme miteinander vertauschen könnte (vgl. S. 53 und bes. S. 245). Jedenfalls lassen sich nicht alle Stellen mit der oben wiedergegebenen Auffassung in Einklang bringen.



matischen Theologie zuzuweisen, und diese kann nur durch die doppelte Frage nach dem Wesen der Religion und dem Wesen des Christentums gegliedert werden (Kap. X).

Für diese Aufgabe der systematischen Theologie aber fehlt noch eine einheitliche Methode (Kap. XI), eine einheitliche sowohl in dem Sinne, daß sie sich der allgemeinen Anerkennung bei den Vertretern der systematischen Theologie erfreute, als besonders in dem Sinne, daß sie als einigendes Band die beiden Hauptteile der theologischen Systematik umschließe. Bei A. Biedermann findet W. den allein richtigen Ansatz, nämlich den Versuch, aus den religiösen Vorstellungen den spezifisch religiösen Gedankengehalt, den »religiösen Kerngehalt« zu erheben. Eben diese Fragestellung nach den in der religiösen Erfahrung selbst liegenden Motiven der religiösen Vorstellungsbildung ist auch für Schleiermacher, wenigstens in seiner Tendenz, wenn auch nicht in seiner Ausführung, maßgebend (Kap. XIV ff.). Und im Gegensatz zu der übrigen amerikanischen Religionspsychologie trifft W. James hierin mit Schleiermacher zusammen; denn gerade er hat einerseits den Wahrheitsanspruch als das wichtigste Moment in der Struktur des religiösen Bewußtseins erkannt; andererseits will er durch die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrungen hindurch das eigentliche Wesen der religiösen Erfahrung bestimmen und findet dieses in einer inhaltlichen Bestimmtheit, nämlich dem Bewußtsein der Gegenwärtigkeit des Göttlichen (S. 278). Die Berücksichtigung der religiösen Erfahrung kann daher nicht durch eine empirische psychologische Analyse geschehen, es ist vielmehr eine Betrachtung anzuwenden, »welche die religiöse Erfahrung nicht auf ihre individuell-empirische Ausgestaltung hin untersucht, sondern auf die für sie selbst und als solche geltenden Bedingungen hin« (S. 238), also eine transzendentale Analyse der religiösen Erfahrung.

Dieses transzendental-psychologische Verfahren, welches die Analyse der religiösen Erfahrung »unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses« vollzieht, wird als die gemeinsame Arbeitsmethode der systematischen Theologie gefordert.

Dies im wesentlichen der Gang der Erörterungen; auf einige weitere Bestimmtheiten der Methode und die wichtigsten der zahlreichen polemischen Ausführungen werden wir später zu sprechen kommen.

Es wird nicht unnötig sein, die leitenden Gedanken noch einmal herauszuarbeiten. Das von W. aufgestellte Programm der religionspsychologischen Methode ist durch die folgenden Gesichtspunkte bestimmt:

a) Die Religionspsychologie ist nicht als Einzeldisziplin, sondern als Arbeitsmethode der systematischen Theologie in ihrem Recht.

b) Die Religionspsychologie soll wirkliche Religionspsychologie sein, d. h. sie soll sich nicht mit der Untersuchung der Neben-

umstände und Begleiterscheinungen des religiösen Lebens begnügen, sondern sie soll die religiöse Erfahrung selber zu ihrem Gegenstand machen.

c) Diese Arbeit soll auf dem Wege psychologischer Analyse durchgeführt werden; aber eine rein empirische Betrachtungsweise ist hiezu ungenügend.

d) Die Analyse der religiösen Erfahrung hat unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses zu geschehen.

e) Das geforderte Verfahren ist ein transzendentales; d. h. es sollen gerade die Bedingungen der der religiösen Erfahrung eigentümlichen Objekterfassung untersucht werden.

f) Die psychologische Analyse muß zugleich erkenntniskritisch orientiert sein.

B. 1. Eine kritische Auseinandersetzung wird zweckmäßig an dem Punkt einsetzen, der für die Position W.s entscheidend ist; daß nämlich die religionspsychologische Analyse unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses zu geschehen habe. Diese Forderung ist im Sinne W.s deswegen berechtigt und notwendig, weil das Wahrheitsinteresse zu dem Bestand des religiösen Bewußtseins selbst hinzugehört; es wird also nur dasjenige Moment ausdrücklich geltend gemacht, welches für die Struktur alles religiösen Bewußtseins selbst konstitutiv ist (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 83, vgl. S. 389). Die primäre Beachtung des der Religion immanenten Wahrheitsinteresses bedingt eine doppelte Aufmerksamkeit: es müssen aus den religiösen Erscheinungskomplexen die spezifisch religiösen Gedanken herausgearbeitet, anders ausgedrückt, es muß der religiöse Kerngehalt gedankenmäßig erhoben werden (vgl. besonders die Auseinandersetzung mit Biedermann, S. 203 ff.); es sind zweitens »aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion die entscheidenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben« (S. 403). Beide Gesichtspunkte können nicht voneinander getrennt werden, sondern in einem unvermeidlichen Zirkelverfahren werden einerseits die Motive im Hinblick auf ihr Ziel religiöser Wahrheit aufgedeckt, andererseits aus der Analyse und Deutung der Motive die religiösen Ueberzeugungen selber herausgestellt (Zum Streit um die Religionspsychologie, S. 45 ff.). Beides zusammengenommen bildet die eigentliche Aufgabe des religionspsychologischen Verfahrens. Dieses »hat nämlich die (in den verschiedenartigen Ausdrucksformen der religiösen Erfahrung) zum Ausdruck kommende religiöse Ueberzeugung so herauszuarbeiten, wie sie rein und ausschließlich auf unmittelbar religiösen Motiven beruht, unter Ausscheidung also aller sonstigen . . . andersartigen Motive« (Zum Streit um die Religionspsychologie, S. 45).

a) Was W. hiermit verlangt, ist nun offenbar eine mögliche und hervorragend wichtige Aufgabe der Religionspsychologie; es dürfte unter den Religionspsychologen vollkommene Uebereinstimmung darüber herrschen, daß auf dem Wege der Analyse die eigentlich religiösen Ueberzeugungen



und die in ihnen zum Ausdruck kommenden Motive klarzustellen sind. Aber auch darin wird man W. recht geben müssen, daß diese Aufgabe von der bisherigen Religionspsychologie nicht genügend erkannt und in Angriff genommen worden ist; es ist in der Tat nicht das Letzte, wozu die religionspsychologische Analyse vordringen kann, wenn sie einfach den Wahrheitsanspruch, der jeweilig für eine bestimmte religiöse Ueberzeugung erhoben wird, konstatiert, sondern sie kann in tiefer grabender Arbeit untersuchen, welche spezifisch religiösen Motive in jenen Ueberzeugungen zum Ausdruck kommen (vgl. S. 399 ff.). Ich möchte in dieser Hinsicht auf den in diesem Bande erscheinenden Aufsatz von Rittelmeyer verweisen, der mir ein hervorragendes Beispiel für das zu sein scheint, was in der Tendenz der W.schen Forderung liegt.

Diese Zustimmung kann nun freilich nur soweit gehen, als klar und unzweideutig zum Ausdruck kommt, daß diese Untersuchung über die Berechtigung jener religiösen Motive und über die Wahrheit der festgestellten religiösen Ueberzeugungen nicht das geringste auszusagen vermag, mit anderen Worten, solange als das konstatierte Wahrheitsinteresse oder der konstatierte Wahrheitsanspruch und die behauptete Wahrheitsgeltung unmißverständlich voneinander geschieden werden. Und eben dies ist bei W. nicht in hinreichendem Maße der Fall. Zwar finden sich nicht wenige Stellen, an denen W. scharf zwischen der religionspsychologischen Betrachtung und der Frage nach der Wahrheit der religiösen Ueberzeugung unterscheidet; es darf nicht »dem Wahrheitsinteresse die Wahrheitsgeltung untergeschoben« werden (S. 284). Besonders lebhaft verwahrt sich W. in der Auseinandersetzung mit Bauke gegen den von diesem erhobenen Vorwurf, er wolle »Schlüsse auf die wirkliche objektive Realität der Glaubensgegenstände« ziehen, und er betont in anderem Zusammenhang (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 6): »Die Religionspsychologie wird nie imstande sein und daher nie beanspruchen dürfen, von sich aus die Wahrheitsfrage abschließend zu beantworten.« Ganz auf dieser Linie liegt eine Formulierung, die mir für die eigentliche Tendenz der W.schen Forderung besonders charakteristisch zu sein scheint (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 73): »Es ist gar nicht Sache der Religionswissenschaft, die Wahrheitsfrage zu erledigen. Die abschließende Beantwortung der Wahrheitsfrage ist einerseits Sache des Glaubens. Soweit die Religion in Betracht kommt, ist sie Sache des Glaubens, nur des Glaubens. Andererseits, was die wissenschaftliche Stellungnahme zur Wahrheitsfrage anlangt, ist ihre Beantwortung Sache der letzten übergreifenden Gesamtreflexion, der übergreifenden Wertwissenschaft, oder wie man diese Disziplin sonst nennen will. Sache der Religionswissenschaft aber ist, die entscheidenden religiösen Motive und Tendenzen der verschiedenen Aeußerungen der Religion oder besser der Religionen aufzudecken. Das kann nur geschehen durch ein psychologisches Verfahren, das seine Analyse grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses vornimmt.« — Es kann also billig nicht bezweifelt werden, daß diese Unterscheidung

die eigentliche Meinung W.s ist; aber er selbst hat durch die Formulierung, die er seiner Forderung meistens gibt, diese grundsätzliche Klarheit verschleiert und das Mißverständnis nahegelegt, daß er mit seiner religionspsychologischen Methode die Wahrheit der religiösen Vorstellungen selbst untersuchen wolle. Es sind zwei Gruppen von Aeußerungen, welche diesen Vorwurf zu rechtfertigen scheinen, und zwar ist das eine Mal ein schillernder Gebrauch des Wortes »Wahrheit«, das andere Mal ein Doppelsinn des Wortes »Wahrheitsfrage« daran schuld. In jener Beziehung ist etwa auf S. 403 zu verweisen: »In dem Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins ist die Voraussetzung beschlossen, daß der religiösen Ueberzeugung Wahrheit zugrunde liegt. Das ist die Bedingung des Wahrheitsinteresses und deshalb auch die Bedingung des religiösen Bewußtseins selbst, da wie wir sahen, für dieses das Wahrheits-Interesse konstitutiv ist. Geht man auf jene Voraussetzung, daß dem religiösen Bewußtsein Wahrheit zugrunde liegt, ein und geht ihr weiter nach, dann ergibt sich die Folgerung, daß die vorauszusetzende Wahrheit sich in den spezifisch religiösen Motiven des religiösen Bewußtseins geltend macht. Denn wenn überhaupt — der religiösen Ueberzeugung zufolge — das religiöse Bewußtsein Wahrheit zum Ausdruck bringt, dann muß sich diese Wahrheit durch die treibenden Grundmotive des religiösen Bewußtseins .... vermitteln«[1]). Vgl. Zum Streit um die Religionspsychologie S. 46: »Die besondere Voraussetzung, welche das transzendental-psychologische Verfahren der Religionswissenschaft macht, ist also nur, daß es eine religiöse Wahrheit gibt, eine dem religiösen Glauben zugrunde liegende Wahrheit. Dagegen darüber soll und darf die Religionswissenschaft nicht kraft einer petitio principii entscheiden, welches diese religiöse Wahrheit ist, worin sie besteht. Das soll sie vielmehr gerade in methodisch transzendental-psychologischer Arbeit aufzuzeigen, zu bestimmen[1]) suchen.« In der zweiten Hinsicht kommt vor allem eine Ausführung in der Schrift »Zum Streit um die Religionspsychologie« in Frage. Dort wird (S. 7 ff.) die Notwendigkeit der Religionspsychologie neben der historischen Religionsforschung begründet. »Von dieser ... führt ... kein Weg zu eigener Stellungnahme in der Wahrheitsfrage[1]). Historische Religionsforschung und abschließende Religionsbewertung oder Religionsbeurteilung sind zwei Gebiete ... die in gar keinem Zusammenhang miteinander stehen ...« ... Es bedarf daher »eines Mittelgebietes und einer Zwischeninstanz zwischen der historischen Religionsforschung und der übergreifenden Religionsbewertung. Dieses Mittelgebiet und diese Zwischeninstanz kann nur die Religionspsychologie liefern. Sie aber vermag das auch wirklich«. Hierher gehört aber überhaupt die von W. an vielen Stellen erhobene Forderung, daß die Religionspsychologie auf eine Berücksichtigung der Wahrheitsfrage nicht verzichten dürfe, wenn sie überhaupt Religionspsychologie sein solle.

1) Von mir gesperrt.

Indem hier für das — psychologisch zu konstatierende — Wahrheitsinteresse, welches die Religionspsychologie in den Kreis ihrer Analyse einbeziehen muß, der Ausdruck »Wahrheitsfrage« eintritt, wird unvermeidlich der Eindruck jener Verquickung erzeugt, gegen die sich W. selbst so entschlossen wehrt. Selbstverständlich behaupte ich nicht, daß W. an diesen Stellen eine Position vertrete, mit der er sich selbst widerspricht; aber ich behaupte, daß diese Aeußerungen, die sich leicht durch viele ähnliche vermehren ließen, zunächst und ohne Kommentar gar nicht anders aufgefaßt werden können, als in dem Sinne, daß die Wahrheitsfrage selbst, nämlich die Stellungnahme zu der Frage der inhaltlichen Wahrheit, Aufgabe der Religionspsychologie sei. Die These, die nachgerade Gemeingut der Religionspsychologie geworden ist, und gegen die W. so energisch kämpft, daß die Religionspsychologie die Wahrheitsfrage strikte auszuschalten habe, ist doch vollkommen eindeutig; kein Mensch wird sie in dem Sinne auffassen, daß die Religionspsychologie sich der Aufgabe entziehen solle, den tatsächlich vorhandenen Wahrheitsanspruch zu konstatieren und auch auf seine eigentlich religiösen Motive hin zu analysieren; denn die Beschäftigung mit solchen Tatbeständen kann rechtmäßig nicht eine Beschäftigung mit der Wahrheitsfrage bezeichnet werden. Und weil diese negative These vollkommen eindeutig ist und überall nur in diesem Sinne verstanden wird, so wird auch die positive These W.s überall nur in dem Sinne verstanden werden, der seiner wahren Meinung genau entgegengesetzt ist.

b) Aber auch in dem richtig verstandenen Sinne ist die Forderung, daß die Religionspsychologie unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses zu geschehen habe, nur dann berechtigt, wenn tatsächlich dieses Wahrheitsinteresse für das religiöse Bewußtsein konstitutiv ist, und zwar konstitutiv nicht nur in dem Sinne, daß es in jedem religiösen Bewußtsein vorhanden ist, sondern so, daß es überall in dem religiösen Bewußtsein und für dieses selbst als entscheidend und ausschlaggebend vorhanden ist. Die Forderung, daß jener Gesichtspunkt sich nach der tatsächlichen Rolle des Wahrheitsinteresses richten solle, wird von W. selbst gelegentlich (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 7) so formuliert: Die Religionspsychologie muß »die Wahrheitsfrage, wie sie zum religiösen Leben hinzugehört, berücksichtigen, ... d. h. in der Bedeutung, welche sie für das religiöse Leben selbst, für die Ausprägung und Ausgestaltung des religiösen Lebens hat oder gewinnt«. Welches aber diese Bedeutung ist, das ist offenbar zunächst eine quaestio facti, ein Gegenstand empirischer, nämlich psychologischer Untersuchung. Daß der Anspruch auf Wahrheitsgeltung für alles religiöse Leben konstitutiv ist, »ist erst durch religionspsychologische Analyse zu belegen« (S. 389). Die ganze Themastellung und Durchführung geschieht nun aber bei W. so, als ob diese psychologische Untersuchung bereits abgeschlossen vorläge, und als ob die primäre Wich-

tigkeit des Wahrheitsinteresses schon einwandfrei erwiesen wäre. — Die Religionspsychologie muß W. dafür dankbar sein, daß er sie auf eine Analyse »unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses« hingewiesen hat. Hierin sind eine ganze Reihe von schwerwiegenden Fragen beschlossen, die allerdings teilweise in der Religionspsychologie noch gar nicht in Angriff genommen worden sind. In welcher Weise und in welchem Sinne wird ein Wahrheitsanspruch eigentlich erhoben? Ist hierfür, psychologisch betrachtet, der Ausdruck »Wahrheitsinteresse« oder »Wahrheitsanspruch« angemessener? Wie verhält sich dieser Anspruch oder dieses Interesse zu den übrigen und andersartigen Faktoren des religiösen Bewußtseins? Ist in diesem Anspruch auch der Anspruch auf Allgemeingültigkeit eingeschlossen? Ist dieser Anspruch bei allen Frömmigkeitstypen quantitativ und qualitativ in der gleichen Weise vorhanden und spielt er überall die gleiche Rolle? Womit wird dieser Wahrheitsanspruch begründet? Welche eigentlich religiösen Motive kommen in ihm zum Ausdruck? . . . Unser Archiv wird sich die Klärung dieser Probleme ganz besonders angelegen sein lassen, und es soll hier dem Ergebnis solcher Untersuchungen in gar keiner Weise vorgegriffen werden. Es ist aber offenbar, daß ohne daß solche Untersuchungen vorangegangen sind, das W.sche Programm in seinem besten Sinne gar nicht durchgeführt werden kann. Solche Untersuchungen sind aber noch gar nicht vorhanden. W. selbst hat nur an einer Stelle einen Ansatz zu einer prinzipiellen Untersuchung gemacht [1]), und begnügt sich im übrigen mit der Konstatierung, daß der Wahrheitsanspruch für alles religiöse Bewußtsein konstitutiv sei. An Biedermann wird die Rücksichtnahme auf das »Verhältnis der religiösen Vorstellungen zum Gesamttatbestand des religiösen Bewußtseins« anerkannt (S. 199), und von James heißt es (mit welchem Recht bleibe dahingestellt): »In weitgehendem Maße führt seine religionspsychologische Arbeit auf die Einsicht, daß das Wahrheitsinteresse für die religiöse Erfahrung konstitutiv ist« (S. 283). Nur in der Auseinandersetzung mit H. Maier (S. 293 ff.) behandelt W. eine hieher gehörige Detailfrage, nämlich die Frage nach dem tatsächlichen Unterschied des religiösen von dem wissenschaftlichen Wahrheitsanspruch; wo hier W. auf Grund intimer Kenntnis des religiösen Lebens den Maierschen Aufstellungen widerspricht, liefert er einen wertvollen Beitrag zur psychologischen Aufhellung dieser Probleme; aber auch hier kommt der Ansatz zur psychologischen Analyse gegenüber der philosophischen Reflexion nicht zu seiner Entfaltung. Auf das Ganze gesehen bleibt also W. den Erweis, ja selbst den Versuch einer Prüfung seiner Voraussetzung schuldig. Und wo er die Möglichkeit in Betracht zieht, daß es eine Art der religiösen Erfahrung gäbe, für welche jener Anspruch nicht im gleichen Maße charakteristisch wäre, wird einer solchen

---

1) Zum Streit um die Religionspsychologie, S. 39 ff.; ebenda S. 69 ff. handelt es sich gar nicht um den Wahrheitsanspruch selber, sondern um das Bedürfnis nach Autoritäten.

einfach der Name Religion abgesprochen (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 38). Das ist dann genau der gleiche Zirkel, den W. auch bei der Behandlung der Frage nach der Rolle der Geschichte in der Frömmigkeit nicht vermieden hat: »Die religiöse Erfahrung schließt eine Beziehung auf die Geschichte in sich und enthält also eine solche Beziehung als Bestandteil ihres eignen Wesens« (S. 285); und wenn man hiegegen auf die Mystik verweisen wollte, so sei daran zu erinnern, daß sich gerade hierauf die gegen die Mystik zu erhebenden Bedenken gründen. — Es ist also abschließend zu urteilen, daß die Analyse der religiösen Komplexe unter dem Gesichtspunkt des in der Religion selbst vorhandenen Wahrheitsinteresses eine wichtige Aufgabe der Religionspsychologie ist; aber durch die mißverständliche Formulierung hat W. selbst diese Forderung ins Unrecht gesetzt, und die These, daß dieser Gesichtspunkt der allein berechtigte sei, hat eine glatte petitio principii zur Voraussetzung.

2. Eben weil die religionspsychologische Analyse unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses geschehen soll, redet W. mit Vorliebe von einer transzendental-psychologischen Methode. Wie ist über diese Bezeichnung zu urteilen? Von vorneherein ist offenbar, und W. spricht es auch selber aus (Zum Streit um die Religionspsychologie S. IX), daß es ihm auf diesen Terminus selbst gar nicht ankommt, sondern nur auf die methodologische Tendenz, die damit ausgedrückt sein soll. Welches ist diese Tendenz? Vor allem ist darauf hinzuweisen, daß der Begriff transzendental-psychologisch nicht eindeutig bestimmt wird, sondern daß in seinem Gebrauch verschiedene Intentionen, die nicht ohne weiteres ineinander aufgehen, sich zu kreuzen scheinen. »Daß ich das psychologische Verfahren als transzendental-psychologisch bezeichne, soll darauf hinweisen, daß die psychologische Analyse grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses vorgenommen werden soll, der ja ein transzendentaler ist« (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 75). Hier hängt wiederum alles an der Frage, wie dieses Wahrheitsinteresse eigentlich zu verstehen ist. Die Analyse des religiösen Kerngehaltes und der darin wirksamen Motive des Wahrheitsanspruchs kann doch keinesfalls als eine transzendentale Forschung bezeichnet werden, sofern ihr Gegenstand in der Erfahrung gegeben ist; die Zusammenstellung dieses Terminus mit dem Wahrheitsinteresse ist aber offenbar nur dadurch möglich, daß sich mit jener Fragestellung unvermerkt die Frage nach der religiösen Wahrheit selbst, nach der Wahrheitsgeltung, nach der apriorischen Möglichkeit eines solchen Wahrheitsanspruches verbindet, anders ausgedrückt, daß für das Wahrheitsinteresse des untersuchten religiösen Bewußtseins das Wahrheitsinteresse des untersuchenden Dogmatikers sich einschiebt. Daß diese Tendenz bei W. vorhanden ist, dafür ist sein ganzes Werk ein Beweis [1]),

1) Ein charakteristischer Beleg findet sich S. 401 f.: »Die Berücksichtigung des Wahrheitsinteresses in der religionspsychologischen Analyse darf nicht auf die bloße

und daß hiefür der Terminus Transzendental-Psychologie ein Symptom ist, wird an einer Stelle wie der folgenden deutlich (Zum Streit um die Religionspsychologie S. XII): »Die transzendentale Betrachtung hat ihr entscheidendes Interesse nicht an den Faktoren des individuellen Seelenlebens in ihrer subjektiven Individualität, sondern an dem in diesen und durch diese hindurch zum Ausdruck kommenden allgemeingültigen Objektgehalt.« — Noch anfechtbarer ist ein zweiter Gedanke, der sich mit dem fraglichen Ausdruck verbindet. »Nach Kants bekannter Definition ist transzendental jede Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, als mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen beschäftigt. Dem entsprechend soll der Begriff transzendental-psychologisch betonen, daß die Religionswissenschaft es nie mit den Gegenständen des religiösen Glaubens, sondern immer nur mit unseren Ueberzeugungen von diesen Gegenständen zu tun hat« (ebenda S. 75, vgl. ebenda S. XI). Wenn demnach, und viele Stellen in dem großen Werk weisen in die gleiche Richtung, der Ausdruck nur besagen soll, daß die religionspsychologische Untersuchung nicht Gott, sondern die Art, wie in dem religiösen Bewußtsein Gott erfahren, als Objekt erfaßt wird, zu ihrem Gegenstand hat, so ist das nicht nur vollkommen richtig, sondern in dem Maße selbstverständlich, daß man nur fragen muß, gegen wen sich denn diese polemisch vorgetragene Forderung richtet. — Auf diese Stellen aus der dem Hauptwerk vorangehenden kleineren Schrift war deswegen einzugehen, weil W. selbst (S. 351 Anm. 2) darauf verweist. Die maßgebende Stelle jedoch findet sich S. 238 Anm., wo sich W. ebenfalls auf die Kant-Stelle beruft, um dann fortzufahren: »Dann sind also für den Begriff transzendental zwei Momente entscheidend: 1. Die transzendentale Betrachtung setzt nicht bei den Objekten, sondern bei der betreffenden Objekterfassung des menschlichen Bewußtseins ein. 2. Das Interesse der transzendentalen Betrachtung gilt nicht den individuell-empirischen Verschiedenheiten der betreffenden Bewußtseinsgestaltung, sondern den Bedingungen solcher Bewußtseinsgestaltung überhaupt.« Da das erstgenannte Moment, isoliert, nur auf die eben besprochene Binsenwahrheit zurückführen würde, so sind die beiden Momente zu kombinieren: es handelt sich um die Fragestellung nach den Bedingungen der religiösen Objekterfassung (S. 388 u. ö.).

Es soll nun die Erörterung nicht auf das Gebiet hinübergespielt werden, ob der kantische Terminus für diese Frage mit einigem Recht angewendet werden kann, weil das auf einen Wortstreit hinauskäme; sondern ich möchte nur fragen, was denn unter diesen Bedingungen eigentlich verstanden werden soll. Es müssen doch, wenn der Ausdruck »transzendental«

Konstatierung eines mehr oder weniger individuellen Wahrheitsanspruchs beschränkt werden. Denn in den Aufgaben der systematischen Theologie (!) handelt es sich überhaupt nicht um die jeweilige individuelle Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins, sondern um seinen von aller individueller Gestaltung und Ausprägung unabhängigen Gehalt.« Sperrungen von mir.

einen Sinn haben soll, solche Bedingungen sein, die selbst nicht in der Erfahrung gegeben sind. Aber wie soll dann eine psychologische Analyse zur Aufhellung dieser Bedingungen etwas beitragen? Hier liegt dann wirklich jene contradictio in adjecto vor, die man schon von mehreren Seiten dem Ausdruck transzendental-psychologisch vorgeworfen hat. Oder dürfen wir den authentischen Kommentar zu dem Begriff »Bedingungen« in den programmatischen Ausführungen finden, die W. S. 428 ff. als Entwurf seiner religionspsychologischen Glaubenslehre gibt? »Indem die religionspsychologische Methode auf die Eigenart der religiösen Erfahrung achten lehrt, und indem sie dann nach den Bedingungen dieser religiösen Erfahrung fragt, um von dieser Fragestellung aus die Analyse des religiösen Bewußtseins zu vollziehen, ergibt sich für das spezifisch christliche Gebiet, daß hier allererst nach den Bedingungen der christlich-religiösen Erfahrung gefragt werden muß. Und die Beantwortung dieser Frage erfordert zunächst den Hinweis auf — die heilige Schrift als die geschichtliche Urkunde der christlichen Religion .....« Dies ist nun wieder eine sehr interessante und keineswegs hinreichend klargestellte Frage, welche Bedeutung denn tatsächlich die heilige Schrift für das Zustandekommen der christlich-religiösen Erfahrung besitzt. Aber kann diese Frage in irgend einem Sinne als transzendental-psychologische Untersuchung bezeichnet werden, oder ist dies vielmehr eine ganz irreführende Terminologie? — Es ist also der Ausdruck transzendental-psychologisch für die unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses vorgenommene psychologische Analyse unangemessen, und er ist eben deswegen das Symptom einer Tendenz, die mit jener Fragestellung ganz unvereinbar ist.

3. Es ist nur die Kehrseite des geforderten transzendentalen Charakters, wenn W. betont, daß die Religionspsychologie nicht empirisch sein könne und daß eine empirische Psychologie gar nicht imstande sei, wirkliche Religionspsychologie zu sein. Hiebei ist zuallererst festzustellen, in welchem Sinne W. das Wort »empirisch« gebraucht. Es entspricht sicher einem verbreiteten Sprachgebrauch, wenn Rickert für die beiden von ihm unterschiedenen Gruppen von Einzelwissenschaften, sowohl die Naturwissenschaften als die »historischen Kulturwissenschaften«, den Namen »empirische Wissenschaften« gebraucht; in der einleitenden wissenschaftstheoretischen Erörterung gibt W. ausdrücklich die Berechtigung dieser Terminologie zu: »Denn es handelt sich um Disziplinen, welche bestimmte Phänomengruppen der Erfahrungswirklichkeit erforschen« (S. 65). Aber im Widerstreit mit dieser Anerkennung des Sprachgebrauchs will W. für gewöhnlich nur einer naturwissenschaftlich orientierten Betrachtung das Prädikat »empirisch« zugestehen, und zwar vor allem, wo es sich um die Arbeitsgebiete der Psychologie handelt. Was nämlich W. gegen Dilthey und seine Forderung einer psychologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften einwendet (Kap. III, S. 42), ist in dem Vorwurf

beschlossen, daß D. das Seelenleben und das geistige, d. h. das geistig geschichtliche Leben in unklarer Weise miteinander vermengt habe. DemBedürfnis nach einer Psychologie der geistig-geschichtlichen Zusammenhänge könne offenbar »keine empirische Psychologie, die die Regelmäßigkeiten im Zusammenhange des empirischen Seelenlebens zum Gegenstand hat, Genüge tun« (S. 47). Hier wird deutlich, daß im Sinne W.s zwar Seelenleben und geistiges Leben ein und dieselbe Wirklichkeit bezeichnen, aber einmal unter dem Gesichtspunkt des Gesetzmäßigen, das anderemal unter dem Gesichtspunkt der Beziehung auf geschichtlich vorhandene Werte betrachtet, und daß nur die erstere Betrachtung »empirisch« genannt wird. Die Aufgabe der Psychologie läßt sich aber einfach nicht auf die rein naturwissenschaftliche Fragestellung nach den im seelischen Geschehen zutage tretenden Gesetzmäßigkeiten beschränken, vielmehr steht die Psychologie gerade auf der Grenze der beiden Hauptwissenschaftsgruppen und greift auf beide über. Auf dem Gebiet der Religionspsychologie ist das ganz besonders deutlich: zweifellos gibt es hier Regelmäßigkeiten zu erforschen, aber ebensowenig läßt es sich bestreiten, daß die psychologische Analyse auch unter dem Gesichtspunkt des geistig-geschichtlichen Lebens ihre Aufgabe und ihre Bedeutung hat; die ganze psychologische Untersuchung bestimmter religiöser Persönlichkeiten, religiöser Urkunden u. dgl. gehört hieher; und zwar handelt es sich hiebei gar nicht um die Auffindung von Gesetzen, sondern zunächst einfach um die möglichst genaue und intime Kenntnis einer Erscheinung, und zwar um ihrer Beziehung zu irgend einem vorausgesetzten Wert willen. Der Streit, ob man da noch von Psychologie im eigentlichen Sinne reden darf, oder ob das angewandte Psychologie, oder »psychologisch feinfühlig betriebene Geschichtsforschung« ist, ist von ganz untergeordneter Bedeutung gegenüber der Tatsache, daß hier Aufgaben vorliegen, welche auf dem Wege psychologischer Analyse gelöst werden, und für welche doch die Frage nach den Gesetzmäßigkeiten nicht die primär entscheidende ist. Es geht doch schlechterdings nicht an, diesen Fragestellungen den Namen »empirisch« abzusprechen. Es müßte sonst konsequenterweise, was doch nicht die Meinung W.s sein kann, auch der ganzen Geschichtsforschung der empirische Charakter abgesprochen werden. Das Verhältnis von Religionspsychologie und Religionsgeschichte ist gewiß eine schwere Frage; aber jedenfalls bedeutet es eine Verwirrung der Terminologie, wenn nur eine naturwissenschaftlich, gesetzmäßig interessierte Religionspsychologie, nicht aber eine religionspsychologische Analyse individueller Erscheinungen empirisch genannt werden soll. — Außer dem eben geschilderten Gegensatz zu der naturwissenschaftlichen Fragestellung soll aber die Ablehnung des Namens »empirisch« noch einen weiteren doppelten Gegensatz zum Ausdruck bringen. »Empirische Psychologie kommt an Fragen inhaltlicher Wahrheit nicht heran, da solche Wahrheit über alles bloß Empirisch-Psychologische hinausliegt« (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 38). Dieser Satz soll nicht etwa die Selbstverständlichkeit aussprechen, daß die empirische

Psychologie kein Mittel hat, die Wahrheitsfrage zu erledigen, sondern er besagt, daß die empirische Psychologie nur die psychologische Struktur des religiösen Bewußtseins, nicht aber seine inhaltliche Seite analysieren könne. Dem entsprechend beruft sich W. mit Vorliebe auf W. James, weil dieser »die Unzulänglichkeit jeder bloß formalen Bestimmung der religiösen Erfahrung« und die inhaltliche Bestimmtheit derselben erkannt habe (S. 275 ff.). Auf der anderen Seite wird der empirischen Behandlung vorgeworfen, daß sie die Bedeutung der Geschichte für das religiöse Bewußtsein außer acht lasse (S. 284 ff.); und zwar handle es sich nicht nur um eine Interesselosigkeit des Forschers gegenüber der Geschichte des religiösen Lebens, sondern es werde die Beziehung auf die Geschichte, welche ein Bestandteil des religiösen Bewußtseins selber ist, nicht gewürdigt. — Aber was ist mit diesem doppelten Vorwurf, daß die bisherige Religionspsychologie die inhaltliche Bestimmtheit und die geschichtliche Orientiertheit der religiösen Erfahrung außer acht gelassen habe, gegen den empirischen Charakter der Religionspsychologie ausgesagt? Wenn hierin etwas versäumt worden ist — und hierin ist W. sicherlich recht zu geben — dann muß es eben besser gemacht werden, d. h. die psychologische Analyse muß sorgfältiger und umsichtiger vorgenommen werden. Aber mit keiner Silbe hat W. nachgewiesen, warum diesen Mängeln nicht durch empirisch-psychologische Analyse abgeholfen werden kann.

Einen großen Teil des Buches hat W. dem Nachweis gewidmet, daß er sich für seine Ablehnung einer empirischen Religionspsychologie auf Schleiermacher berufen könne (S. 216 ff.; S. 256 ff.; S. 328 ff.). Es ist nun ganz unmöglich, im Rahmen dieses Berichts auch über diese sehr komplizierte Debatte zu referieren, und es kann mir vollends nicht in den Sinn kommen, in dieser schweren Frage selbst das Wort zu ergreifen. Die historische Frage ist aber auch für die Entscheidung der sachlichen Frage letztlich belanglos. Nur zu einigen Bemerkungen gibt die W.sche Ausführung Anlaß. W. legt großen Wert darauf, nachzuweisen, daß Schleiermachers eigene Versicherung, er wolle in der Analyse des frommen Selbstbewußtseins »ganz einfach und ehrlich empirisch« sein, tatsächlich für das Verständnis seiner Absicht nicht maßgebend sein dürfe, und er stützt sich dabei in besonderem Maße auf das Verhältnis der §§ 4 und 5 zu § 3 der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre. Aber was W. hier nachweist, ist lediglich, daß die berühmte Definition der Frömmigkeit als des Bewußtseins der schlechthinigen Abhängigkeit nicht rein aus der einfachen Beobachtung der religiösen Gemütszustände, nicht aus der empirischen Psychologie gewonnen ist. Aber woher stammt sie dann in Wirklichkeit? »Diese Definition Schleiermachers entspricht in der Hauptsache vielleicht wirklich einer unbefangenen psychologischen Analyse dessen, was wir von uns selbst her und aus der Geschichte als das Grundmoment aller Religion kennen. Aber Schleiermacher trägt nun in diese Definition wenigstens teilweise die Voraussetzung seiner in Anlehnung an Schelling ausgebildeten Identitätsphilosophie hinein und verkürzt und vergewaltigt von da aus die religions-

pyschologische Bedeutung seines Satzes« (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 60 f). Diesem Satz ist mindestens in seinem zweiten Teil unbedingt zuzustimmen, und er wird durch die scharfsinnigen Untersuchungen des größeren Werkes keineswegs entkräftet. Wie soll dann aber in einer einfachen Inkonsequenz, die das psychologische Verfahren vergewaltigt, eine prinzipielle Kritik dieses Verfahrens selber liegen? Schleiermacher rechtfertigt höchstens eben das, wogegen W. mit aller Entschiedenheit kämpft, nämlich die Hereintragung spekulativer Gedanken in die psychologische Analyse. Die Stelle, die W. als Beleg für den Schleiermacherschen Gegensatz gegen den psychologischen Empirismus anführt (S. 232 Anm.), richtet sich überhaupt nicht gegen irgend eine Art wissenschaftlicher Untersuchung, sondern gegen eine vorwissenschaftliche, gefühlsmäßige Aussprache religiöser Ueberzeugungen; an einer anderen Stelle, auf die sich W. seltsamerweise beruft (S. 335), kann man geradezu ein Programm der psychologischen Analyse, wie sie eine empirische Religionspsychologie treiben kann und muß, im Gegensatz zu einer Orientierung an den religiösen Lehrsystemen erblicken, und was Schleiermacher dort ausspricht, ist nur dies, daß zu einer solchen Analyse die Feinfühligkeit, religiöses Leben zu entdecken, als selbstverständliche Voraussetzung gehöre. Mit alledem ist also sicher gar nichts gewonnen für die Behauptung, daß eine wahre Religionspsychologie etwas anderes treiben müsse, als eine empirische Analyse des religiösen Bewußtseins.

Es ist daher abschließend zu urteilen, daß W. das Wort »empirisch« in einer willkürlichen Verengung allein für die naturwissenschaftliche Fragestellung gebraucht, und daß die von ihm geforderten Aufgaben, so wie wir sie nach seiner eigenen Interpretation verstehen mußten, sehr wohl im Rahmen einer Religionspsychologie, die ebensowohl kulturwissenschaftlich wie naturwissenschaftlich interessiert ist, befriedigend behandelt und ihrer Lösung entgegengeführt werden können. Aber schließlich ist ebenso wie die Vorliebe für den Ausdruck transzendental-psychologisch auch *die Abneigung gegen den Ausdruck empirisch nur ein Symptom dafür, daß W. mit seinem eigentlichen Interesse auf eine Fragestellung drängt, die mit Psychologie überhaupt nichts mehr zu tun hat.* Und diese Tatsache wird ganz offenkundig in einer weiteren Forderung, zu deren Untersuchung wir jetzt übergehen.

d) Diese Forderung geht dahin, daß die religionspsychologische Analyse grundsätzlich *erkenntnistheoretisch* orientiert sein solle. Hier ist nun zweierlei genau auseinander zu halten. Es ist selbstverständlich W. unbedingt zuzugeben, daß die empirische Religionspsychologie nicht das letzte Wort in der Religionswissenschaft haben kann. In dieser Hinsicht steht sie genau auf einer Stufe mit der Religionsgeschichte, und der Psychologismus ist sicher ebenso zu vermeiden wie der Historismus. Aber auch auf dem Gebiet der Naturwissenschaften gilt es, daß die empirische Forschung nicht das letzte Wort in der Naturerklärung haben,

daß sie keine abschließende Stellungnahme zu dem Weltganzen gewinnen kann. »Der bloße Empirismus bietet . . . keinerlei Möglichkeit den Skeptizismus zu überwinden« (S. 229). Nur daß dies auch niemals von einer empirischen Forschung, die ihrer Grenzen bewußt ist, versucht und angestrebt wird! Wenn nun gefordert wird, daß über die historische Religionsforschung einerseits, über die empirische Religionspsychologie andererseits sich eine erkenntniskritische Betrachtung aufbaue, und daß diese ihre Maßstäbe nicht aus der Spekulation, sondern aus den Ergebnissen der psychologischen Analyse selbst, d. h. aus den auf dem Wege der Analyse gefundenen dem religiösen Bewußtsein selbst immanenten Motiven und Tendenzen nehme, so ist dies genau das, was Tröltsch fordert [1]). Vielleicht ist dies nun auch W.s Meinung, und es hätte also Faber [2]) recht, wenn er sagt, die Position W.s und Tröltschs sei genau dieselbe, und die Polemik W.s gegen Tröltsch beruhe nur auf einem Mißverständnis. Aber diese Polemik beruht nun eben doch auf einem bemerkenswerten Unterschied. Während Tröltsch die beiden Aufgaben, die psychologische Analyse und die erkenntnistheoretische Besinnung streng und unbedingt auseinanderhält, ist eine durchgängige Vermengung dieser beiden Fragen das eigentliche Merkmal der W.schen Schriften. Nur im Sinne einer gegenseitigen Durchdringung beider Aufgaben ist die folgende charakteristische Formulierung verständlich: »An die Stelle des pragmatistischen Mißbrauchs des Wahrheitsinteresses (bei James) muß die Forderung grundsätzlicher erkenntnistheoretischer Orientierung der religionspsychologischen Arbeit treten« (S. 293; vgl. S. 352); und ausdrücklich beschreibt W. (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 45) sein Verfahren als ein solches, »bei dem psychologisches und erkenntniskritisches Denken ineinander greifen«. Solche Aeußerungen sind für die tatsächliche Haltung des Werkes bezeichnender als die auch vorhandenen entgegengesetzten, die das psychologische und das erkenntnistheoretische Moment voneinander zu scheiden suchen. Diese Vermengung hat aber bei W. einen tiefer liegenden Grund; sie ist nämlich nur die Auswirkung einer bestimmten methodischen Unklarheit, die das ganze Werk durchzieht. In der einleitenden wissenschaftstheoretischen Erörterung taucht zum erstenmal (S. 28) ein eigentümliches Mittelding von Disziplin auf; die einzelnen Kulturwissenschaften haben ihr Interesse »nicht nur den Größen und Faktoren zuzuwenden, die auf den (vorausgesetzten) Wert bezogen werden, sondern auch dem Wert selbst, soweit er aus dem geschichtlichen Bestand zu erheben ist«; und die Erfüllung dieser Aufgabe bedeute keinen Eingriff in die Rechte der philosophischen Reflexion. Was aber diese Forderung bedeutet, wird sofort in der Erörterung über die Religionswissen-

1) Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen 1905.

2) Das Wesen der Religionspsychologie. Tübingen 1913. S. 124. Vergl. die nachfolgende Besprechung.

schaft als Kulturwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie deutlich. Die Religionswissenschaft sei nämlich von vorneherein aus der Reihe der übrigen Kulturwissenschaften hinausgehoben dadurch, daß die Religion selbst eine kulturkritische Haltung einnimmt (S. 57 ff.), und dadurch, daß die Religion einen schlechthin absoluten Wert zu besitzen behauptet, von dem aus sämtliche Kulturwerte zu kritisieren sind (S. 69); und weil die Religion ihrem Wesen nach transzendent orientiert ist und die Wirklichkeit des Transzendenten behauptet, deswegen muß die Religionswissenschaft eine metaphysische Position vertreten (S. 95, vgl. S. 107). An keiner dieser Stellen aber ist klar geschieden zwischen einer rein empirischen Religionswissenschaft, wie der historischen Religionsforschung, und einer übergreifenden erkenntniskritischen und wertkritischen Betrachtung, wie sie durch das ganze System der Einzelwissenschaften bedingt wird. Sollen aber jene Forderungen gelten für eine kulturwissenschaftliche Erfahrungswissenschaft, die die Wirklichkeit erforscht unter dem Gesichtspunkt der Beziehung auf den vorausgesetzten Wert »Religion«, so beruhen diese Ansprüche auf einem offenbaren Trugschluß. — Diese Unklarheit also durchzieht die ganze Ausführung, und in der mangelnden Scheidung zwischen psychologischer und erkenntnistheoretischer Betrachtung der Religion macht sie sich am verhängnisvollsten geltend.

e) Alle diese vorgetragenen Bedenken richten sich im letzten Grund gegen die Verbindung der Religionspsychologie mit der systematischen Theologie. Diese Verbindung macht sich in doppelter Weise geltend, einmal in dem Urteil W.s über die Religionspsychologie als selbständige Disziplin, sodann und vor allem in der positiven Durchführung der religionspsychologischen Methode.

An einer Stelle (S. 246) erklärt W. die Frage nach der Religionspsychologie im allgemeinen, d. h. nach der Religionspsychologie als einer eigenen Disziplin, ganz beiseite lassen zu wollen, da es sich für ihn nur um die religionspsychologische Methode innerhalb der systematischen Theologie handle, und gelegentlich wird die Arbeit einer solchen Disziplin sogar ausdrücklich anerkannt (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 64. 82); man wird also nicht sagen dürfen, daß W. dieser ganzen Arbeit vollkommen ablehnend gegenüberstehe. Auf der anderen Seite freilich kann über W.s eigentliches Urteil gar kein Zweifel sein. Das rein theologische — oder richtiger: dogmatische — Interesse, von dem aus W. immer und überall spricht (S. 246; vgl. Zum Streit um die Religionspsychologie S. 57), ist so exklusiv, daß eine aus anderen Interessen getriebene Religionspsychologie schon allein deswegen als ungenügend und unbefriedigend abgelehnt wird (vgl. die oben S. 287, Anm. zitierte Stelle); indem W. ohne genügende Scheidung oft die Begriffe »Religionswissenschaft«, »Theologie« und »systematische Theologie« auf eine Linie rückt, kann er behaupten (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 65 u. ö.), daß eine Religionspsychologie, die nicht an den Problemstellungen der systematischen Theologie orientiert ist, für die Religionswissenschaft kein großes Interesse habe.

Eine solche Religionspsychologie, sagt W., ist, weil sie die Wahrheitsfrage außer acht läßt, überhaupt keine Religionspsychologie, sondern »einfache« Psychologie, sie hat es allein mit Nebenumständen und Begleiterscheinungen zu tun, ihre Ergebnisse haben »nur« für das praktische, speziell für das pädagogische Gebiet einige Bedeutung (S. 254 ff.). Freilich wird dabei nicht ganz deutlich, wieweit gerade diese Vorwürfe etwa nur der amerikanischen Religionspsychologie wegen ihrer offenbaren Mängel und ihrer Gebietsüberschreitungen (ein Vorwurf, den W. mit vollem Recht gegen Leuba erhebt: Zum Streit um die Religionspsychologie S. X), und wieweit sie einer empirischen Religionspsychologie überhaupt gelten. Deswegen möchte ich besonderes Gewicht darauf legen, daß an einer entscheidenden Stelle (S. 119) die psychologische Fragestellung in der Gliederung der Religionswissenschaft überhaupt keinen Platz findet, und daß W. geradezu die Forderung einer religionspsychologischen Einzeldisziplin als eine Ursache arger Verwirrung bezeichnet (Zum Streit um die Religionspsychologie S. VII f.). Nun bedeutet dieser Protest ja nicht viel; die Frage, ob die Religionspsychologie eine Einzeldisziplin ist oder nicht, ist doch in erster Linie eine quaestio facti, und angesichts der Tatsache, daß es eine täglich wachsende Anzahl wissenschaftlicher Untersuchungen gibt, die durch die gemeinsame Frage nach den psychischen Erscheinungen, die man religiös nennt, innerlich zusammengehören, ist es ein relativ unwichtiger Streit, ob man dieser Gruppe von Arbeiten den Namen einer theologischen Disziplin zugesteht oder nicht.

Viel ernster ist die andere Seite der W.schen Position, nämlich die positive Verkoppelung der Religionspsychologie mit der systematischen Theologie. Es ist ganz selbstverständlich, daß das W.sche Buch von der Fragestellung der systematischen Theologie, näher der Dogmatik, bestimmt ist; diese hat »den bleibenden Gehalt der christlichen Religion wissenschaftlich zu erfassen und zu vertreten« (S. 133); und zwar ist ihr Ziel, herauszustellen, »nicht das, was jeweilig gegolten hat oder gilt, sondern das, was — nach christlicher Glaubensüberzeugung — bleibend gelten soll« (S. 141). Ich will nicht noch einmal darauf hinweisen, welche Gefahr entsteht, wenn diese Fragestellung mit der ganz heterogenen Aufgabe psychologischer Analyse irgendwie vermischt wird. Ich glaube gezeigt zu haben, daß eine solche Verquickung den Hintergrund der dreifachen Forderung bildet, daß die Religionspsychologie unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses geschehen, daß sie nicht empirisch, sondern transzendental sein solle. Aber auch wenn diese Scheidung ganz reinlich durchgeführt wird, entsteht eine doppelte Gefahr aus der geforderten Abhängigkeit der Religionspsychologie von den Aufgaben der Dogmatik.

Die Dogmatik kann die Religion immer nur von einer Seite her untersuchen, nämlich sofern die Religion eine theoretische Seite hat, sofern sie in Ueberzeugungen besteht, für welche ein Wahrheitsanspruch erhoben werden kann. Sie treibt ihre ganze Arbeit »unter dem leitenden Gesichts-

punkt des Wahrheitsinteresses«. Sie hat selbstverständlich das Recht von der Religionspsychologie zu erwarten, daß diese auch gerade diejenigen Probleme aufhelle, an deren Lösung der Dogmatik am meisten gelegen sein muß. Sie darf von der Religionspsychologie eine Vorarbeit in dem Sinne verlangen, daß auch diese einmal das religiöse Bewußtsein in ihrer Weise »unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses« analysiere (vgl. o. S. 282 ff.). Aber in dem Augenblick, wo die Religionspsychologie an diese Fragestellung, die aus einer ganz bestimmten, theologischen Disziplin stammt, gebunden werden soll, wird sie in ihrem innersten Wesen vergewaltigt. Ihr Arbeitsgebiet ist ein viel weiteres. Auch wer das Wahrheitsinteresse für das wichtigste Moment in der Struktur des religiösen Seelenlebens hält, wird nicht behaupten wollen, daß in diesem Wahrheitsinteresse der Gesamtkomplex der religiös-psychischen Erscheinungen einbegriffen sei. Und alles was zu diesem Gesamtkomplex gehört, darf und muß der Religionspsychologe analysieren, unbekümmert darum, ob dies für die systematische Theologie oder »nur« für die Praxis interessant und bedeutsam ist. Wenn er aber von vorneherein auf jene einzige Fragestellung beschränkt werden soll, so liegt die Gefahr nahe, daß er überhaupt ein ganz falsches, nämlich ein einseitiges Bild von der Organisation des religiösen Lebens erhält. Und wer gibt denn eine Garantie, daß nicht der Gesamtkomplex des Religiösen mit viel mehr Recht unter den Gesichtspunkt einer Lebenserscheinung gebracht und unter biologischem Gesichtspunkt, wenn auch nur als heuristischem Prinzip, untersucht werden kann? In dieser Hinsicht ist die Auseinandersetzung W.s mit Pfennigsdorf von größtem Interesse (S. 391 ff.). Pfennigsdorf hatte [1]) gegen die W.sche Position den Einwand erhoben, daß für die Religion primär nicht das Wahrheitsinteresse, sondern das Lebensinteresse entscheidend sei; aber was W. diesem Einwand entgegenhält, ist nicht etwa ein Hinweis auf einen psychologisch zu erfassenden Tatbestand, sondern einfach gegensätzliche Behauptungen, die schließlich in dem Satz gipfeln: »Hier kommt eben das Lebensinteresse der Religion in seinem Charakter als Wahrheits-Interesse in Betracht.« Dieses »hier« kann doch nur in dem Sinne verstanden werden: »hier, wo es sich um die Fragestellung der systematischen Theologie handelt«; und in diesem einen Wort wird blitzartig die Tatsache beleuchtet, daß W. nicht durch die Beobachtung der Wirklichkeit, sondern durch das Interesse der systematischen Theologie zu dem Satz geführt worden ist, daß das Wahrheitsinteresse für die religiöse Erfahrung ausschlaggebend sei. Hierin liegt eine ungeheure Verengung und Verarmung der Religionspsychologie, wenn sie sich ihre ganze Fragestellung von einer Disziplin vorschreiben lassen soll, die ganz anders orientiert ist, als die Psychologie.

1) Religionspsychologie und Apologetik. Leipzig 1912. S. 8 ff.

Aber diese Abhängigkeit hat eine zweite Gefahr, unter welcher die systematische Theologie selbst ebenso Schaden leiden kann wie die Religionspsychologie. Schon in einem früheren Zusammenhang habe ich angedeutet, daß es nicht vollkommen eindeutig ist, wessen Wahrheitsinteresse eigentlich den leitenden Gesichtspunkt abgeben soll; selbstverständlich das Wahrheitsinteresse des untersuchten religiösen Bewußtseins, wird man sagen. Gewiß; aber es besteht sofort die Gefahr, daß statt dessen das Wahrheitsinteresse des Dogmatikers wirksam wird und die psychologische Analyse beeinflußt; und in dem Augenblick, wo dies geschieht, verliert die Analyse alle Unbefangenheit und Zuverlässigkeit. Vielleicht ist es nicht ganz unvermeidlich, daß dies geschieht; aber die Gefahr selbst ist überall da unbestreitbar, wo das Interesse der systematischen Theologie den Anstoß zur psychologischen Arbeit gegeben hat. Schleiermacher selbst ist ein Beweis. Aber auch W. bietet in dem ausgeführten Beispiel seiner Methode, das er im Schlußkapitel (S. 438 ff.) bringt, einen geradezu typischen Beleg für diese Gefahr. Er wählt als Objekt den Reich-Gottes-Gedanken des Neuen Testamentes, und zeigt, wie die religionsgeschichtliche Behandlung dieser Frage ebenso wie die rein historische eine Ergänzung durch die psychologische Analyse fordert. Diese Analyse sucht »nach Maßgabe der der eigenen religiösen Erfahrung in bewußter Unterordnung unter die heilige Schrift erfaßbaren spezifisch religiösen Motive den religiösen Ueberzeugungskern der angegebenen Ausdrucksweisen und Vorstellungsformen zu erheben« (S. 458 f.). Zunächst ist anzuerkennen: »Vom Reich-Gottes-Gedanken des Neuen Testamentes ist die eschatologisch-apokalyptische Vorstellungsreihe unabtrennbar.« Welches ist nun das eigentlich und spezifisch religiöse Motiv dieser eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungsreihe? »Es gibt außer der empirischen raum-zeitlichen Wirklichkeit eine Wirklichkeit anderer höherer Art, die ihrem Wesen und Wert nach völlig über jene hinausliegt und doch in sie hineinragt und von ihr aus zu ergreifen ist — die Wirklichkeit, das Reich des lebendigen, ewigen Gottes: das ist der religiöse Ueberzeugungskern der neutestamentlichen Eschatologie.« »Ein Weiteres ist dann aber doch sofort hinzuzunehmen . . . . Daß das Reich Gottes unmittelbar vor der Tür stehe, in kürzester Frist zu erwarten ist, das ist die urchristliche Ueberzeugung. Soll nun damit das zeitliche Schema nicht doch wieder festgehalten werden, so kann diese Erwartung nur die Sicherheit und Festigkeit des Glaubens an jenes höchste Heilsgut abspiegeln, die Sicherheit und Festigkeit dieses Glaubens, seine bedingungslose, unerschütterliche Festigkeit. Das ist der religiöse Ueberzeugungskern dieser Seite der Sache . . . .« — Als eine psychologische Analyse der urchristlichen Eschatologie kann nun diese Ausführung in gar keiner Weise anerkannt werden. Kann eine solche geschehen ohne jede Berücksichtigung der ganz eigenartigen Gemütslage eines Menschen, der überzeugt ist das Weltende bald zu erleben, ohne die Analyse der eigentümlichen Wirkungen, die diese Ueberzeugungen auf den sittlichen Kampf, auf die Christusliebe selbst,

und auf die praktische Stellungnahme zur »Welt« haben mußte und nach den uns vorliegenden Urkunden tatsächlich hatte? Aber es sollte ja die Analyse unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses vorgenommen werden! Ja, dann wird eben offenbar, wie absolut ungeeignet dieser Gesichtspunkt ist, gerade die Eigenart eines solchen religiösen Lebens zu erfassen. Und läßt sich auch nur die theoretische Ueberzeugungsseite in dieser Weise zutreffend beschreiben? Wird nicht das Besondere, uns Fremdartige umgebogen zu einem dogmatisch-normalen Gedanken? Welche Frage wird denn durch W.s Ausführungen eigentlich beantwortet? Doch n u r die Frage, welche gedanklichen Momente der urchristlichen Eschatologie — für uns heute noch brauchbar sind. Mit anderen Worten: es ist eine psychologische Analyse unter dem leitenden Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses, — welches der Dogmatiker hat. Und dies Wahrheitsinteresse wird sich schwerlich ganz ausschalten lassen, wo die Religionspsychologie als eine Hilfsmethode der systematischen Theologie betrieben wird. Das liegt dann am allerwenigsten im Interesse der systematischen Theologie selbst. Denn auf diese Weise erfährt sie gerade das nicht, was sie erfahren will, welche Motive denn tatsächlich in dem religiösen Bewußtsein wirksam sind. Der Satz von W., »daß die religionspsychologische Arbeit erst auf dem Gebiete der systematischen Theologie zu ihrer bedeutsamsten Entfaltung kommen kann« (Zum Streit um die Religionspsychologie S. IX) ist also das Gegenteil der Wahrheit. E s i s t z u b e f ü r c h t e n, d a ß d i e R e l i g i o n s p s y c h o l o g i e i n d e r V e r k n ü p f u n g m i t d e r s y s t e m a t i s c h e n T h e o l o g i e ü b e r h a u p t z u g a r k e i n e r E n t f a l t u n g k o m m t.

Das unbestreitbare Verdienst des W.schen Werkes an der Religionspsychologie liegt darin, daß es die religionspsychologische Arbeit auf einige hervorragend wichtige Fragen, wie sie durch die Aufgabe der Dogmatik nahegelegt sind, hingewiesen hat, Fragen, bei deren Erforschung das Wahrheitsinteresse der leitende Gesichtspunkt ist. Aber es sind Fragen, die nur durch empirische Psychologie gelöst werden können. Und die Religionspsychologie kann diese Arbeit wie überhaupt ihre Arbeit nur dann befriedigend treiben, wenn sie in vollkommener Unabhängigkeit von der Fragestellung der systematischen Theologie den Gesamtkomplex der religiösen Erlebnisse analysiert und bei dieser Analyse nicht durch das Wahrheitsinteresse des Theologen gestört wird.

W. Stählin (Egloffstein).

H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie. Tübingen 1913. 164 S. 5 Mk.

Faber hat sein Buch durch den Titel in den Interessenkreis der systematischen Theologie gestellt. Aber seine Schrift handelt in viel größerem Umfang (S. 1—126) von dem Wesen der Religionspsychologie als von deren Bedeutung für die Dogmatik (S. 127—162). — Um einen Ueberblick über die Geschichte der Religionspsychologie zu gewinnen, geht F. zunächst den Wurzeln der religionspsychologischen Fragestellung im 18. und 19. Jahrhundert nach, um sodann »eine kritische Uebersicht über die gegenwärtige Religionspsychologie« zu geben. Dabei hat er weder die Absicht, alle religionspsychologischen Werke zu besprechen, noch auch die Resultate der religionspsychologischen Forschung zusammenzustellen, sondern er will nur an einigen typischen Veröffentlichungen die verschiedenen Ansichten über Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie aufzeigen. Daß F. nicht in größerem Umfang auch über die inhaltliche Seite der besprochenen Werke in seiner klaren und verständnisvollen Weise referiert hat, möchte man bedauern, wenn dies nicht durch die ganze Anlage und Zielsetzung seiner Arbeit ausgeschlossen wäre. Soweit der Verfasser dabei an den besprochenen Erscheinungen Kritik übt, macht sich eine sehr vorsichtige Art des Urteilens wohltuend geltend, die nicht leicht einen Gesichtspunkt des Für und Wider unberücksichtigt läßt. Ueberall versenkt er sich so weit als möglich in die Aufgaben, die sich der einzelne Forscher gestellt hat, und übt keine andere Art von Kritik, als die aus der Sache selbst erwachsen ist. — Als Vertreter der amerikanischen Religionspsychologie werden zunächst Starbuck und James ausführlich behandelt; ich muß es als einen Mangel bezeichnen, daß F. nicht neben den beiden wenigstens noch Leuba in Betracht gezogen hat, der doch wieder einen ganz anderen Typus der Religionspsychologie repräsentiert. Das scharfe Urteil, das F. über die von Starbuck befolgte Methode fällt (S. 24), mag in seiner Beschränkung auf Starbuck richtig sein, in der allgemeinen Form, wie es dasteht, ist es eine offenbare Uebertreibung. — Daß unter den deutschen Religionspsychologen Wobbermin neben Vorbrodt als Wortführer einer amerikanisch orientierten Religionspsychologie genannt wird, erregt Verwunderung. Eine sehr eingehende Besprechung widmet F. der Wundtschen Religionspsychologie, die mit den drei Sätzen zu charakterisieren ist: Die Religionspsychologie ist Völkerpsychologie; die völkerpsychologische Religionspsychologie ist genetische Religionspsychologie; die genetische Religionspsychologie ist empirische Religionspsychologie. Die Besprechung über die Position von Wundt gibt F. zugleich auch Gelegenheit auf die programmatischen Ausführungen von Wobbermin[1]) und Tröltsch ein-

1) Bezüglich der transzendental-psychologischen Methode Wobbermins ist F. ein Mißverständnis unterlaufen; gerade der Gedanke, daß man ein religiöser Mensch



zugehen. Ueber die »herkömmliche Behandlung der Religion in den deutschen Lehrbüchern der Psychologie« wird an der Hand von Ebbinghaus und H. Maier kurz berichtet. Die in Deutschland noch so wenig bekannte französische Religionspsychologie findet in Flournoy ihren Vertreter; der Ausschluß der Transzendenz und die biologische Interpretation sind die beiden wichtigsten Prinzipien seiner Religionspsychologie. In der Kritik des letzteren Gesichtspunktes scheint mir F. zu weit zu gehen: man kann die physiologische Erklärung der religiösen Erscheinungen vollständig ablehnen und doch dem biologischen Gesichtspunkt einen hohen heuristischen Wert zuerkennen.

Auf den historischen folgt ein »normativer Abschnitt« (der Ausdruck ist nicht glücklich gewählt!), der »das Wesen der Religionspsychologie« behandelt. »Gegenstand der Religionspsychologie sind die religiösen Erscheinungen, soweit sie psychische Vorgänge darstellen«, »die Herzensreligion« mit Ausschluß aller Formen von objektiver Religion (S. 70); man muß freilich, um diese etwas schroffe Formulierung nicht mißzuverstehen, spätere Ausführungen (S. 105) über das ungeheure in der religiösen Literatur vorliegende »Induktionsmaterial« hinzunehmen. In mancher Hinsicht das Herzstück des ganzen Buches bilden die Ausführungen F.s über die Aufgabe der Religionspsychologie (S. 71—101); sie gliedert sich in die analytische und die genetische Aufgabe. Die Analyse oder »Beschreibung des religiösen Vorgangs als eines seelisches Geschehens« wiederum umfaßt eine »formal-analytische« und eine »material-analytische« Aufgabe. »Während die formal-analytische Aufgabe die allgemeinen psychologischen Formen und Gesetze zu untersuchen hat, welche die Religion mit anderen psychischen Prozessen gemeinsam hat, faßt die material-analytische Aufgabe gerade den individuellen Gehalt des religiösen Vorgangs ins Auge und sucht die Merkmale zu erkennen, durch welche sich die Religion von anderen Geistesfunktionen unterscheidet. Gegenstand der Untersuchung ist dort das Allgemeine, hier das Besondere« (S. 76). Mit anderen Worten: die material-analytische Aufgabe stellt die Frage nach dem Wesen der Religion. In diesem Zusammenhang kommt auch an ihrem gebührenden Ort die »Untersuchung des Offenbarungs- und Transzendenzgedankens sowie des Wahrheitsbegriffes in ihrer psychologischen Bedeutung für die Religion« (S. 78) zu ihrem Recht. Gegenstand der Analyse ist aber nicht nur der einzelne religiöse Vorgang als seelisches Geschehen, sondern auch »die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit«; und zwar handelt es sich hier einerseits um eine Erklärung dieser Mannigfaltigkeit aus körperlich-natürlichen, geistig-seelischen und geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen, andererseits um die Ausbildung von Typen des religiösen Lebens und die Bearbeitung allgemeiner Begriffe (Glaube, Gebet, Heiligkeit u. ä.) zur Beschreibung dieser Mannigfaltigkeit.

---

sein muß, um Religionspsychologie treiben zu können (S. 51), liegt in diesem vieldeutigen Begriff nirgends. — S. 38, Z. 7 v. u. lies »Völkerpsychologie«.



Neben die analytische tritt die genetische Aufgabe der Religionspsychologie. Und zwar wird von F. — mit vollem Recht — die historische Frage nach dem Ursprung der Religion überhaupt aus der Religionspsychologie ausgeschaltet, andererseits eine scharfe Grenzlinie gegenüber der Forderung M a n d e l s, eine »normativ-genetische Religionspsychologie« zu schaffen, gezogen. Vielmehr hat die genetische Religionspsychologie der Frage nach den p s y c h o l o g i s c h e n B e d i n g u n g e n und Motiven der Religion und der Entwicklung des religiösen Bewußtseins nachzugehen. Sie hat dabei aber besondere Vorsicht anzuwenden, weil wir »die Entwicklung selbst nicht empirisch verfolgen können«; wenn F. diese Schwierigkeit auch so formuliert, daß der genetischen Religionspsychologie »das Beobachtungsobjekt fehlt«, so ist dies nur in dem Sinne richtig, daß die religiöse Entwicklung nicht in dem gleichen Sinn wie ein einzelner religiöser Vorgang unmittelbar gegeben ist. Mit einer erfreulichen Entschiedenheit werden endlich Grenzüberschreitungen in apologetischer oder polemischer Absicht zurückgewiesen.

Es sind in diesem Teil des F.schen Buches eine Menge wertvoller Anregungen und fein abgewogener treffender Bemerkungen ausgestreut, und niemand wird ihn lesen können, ohne einen starken Eindruck von der Fülle von Aufgaben zu empfangen, die hier auf den Bearbeiter warten. Diesem unbestreitbaren Verdienst gegenüber scheint es von untergeordneter Bedeutung, in welcher Ordnung uns die einzelnen Aufgaben vorgetragen werden. Immerhin ist die Einteilung und Anordnung keineswegs nur eine äußerliche, sozusagen schriftstellerische Angelegenheit; und F. wollte durch die große Sorgfalt, die er auf die Aufstellung eines Arbeitsschemas und die Durchführung genauer Distinktionen verwendet hat, sicher der Klarheit in allen Einzelheiten dienen. Nun kann man leicht den Eindruck haben, F. habe hierin des Guten zu viel getan. Aber vor allem lassen sich gegen das von ihm aufgestellte Schema in mehrfacher Hinsicht schwerwiegende Einwände erheben. Einerseits hat F. zwischen der bloßen Beschreibung seelischer Vorgänge und der Auffindung von »Gesetzen« nicht genügend unterschieden; es geht doch schlechterdings nicht an, die »Aufstellung von Gesetzen« (S. 73. 78) der analytischen oder beschreibenden Aufgabe einzugliedern. Wenn F. auf S. 119 definiert: »Die Religionspsychologie ist eine empirisch-d e s k r i p t i v e Wissenschaft, die mit empirischen Mitteln den psychologischen Tatbestand der Religion zu b e s c h r e i b e n hat« so könnte man dies für ein bloßes Versehen halten, da F. hier um des Gegensatzes willen die Aufgabe der Religionspsychologie auf die bloße Beschreibung zu beschränken scheint; tatsächlich hat aber F. z. B. »die E r k l ä r u n g [1]) der Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung« und die Untersuchung ihrer Abhängigkeit von bestimmten B e d i n g u n g e n (S. 81 ff.) als eine Teilaufgabe der B e s c h r e i b u n g eingegliedert. Damit aber ist das notwendige und allgemein anerkannte Verhältnis dieser beiden Haupt-

1) Von mir gesperrt.

aufgaben aller Psychologie gänzlich verkannt. — Der andere Einwand richtet sich gegen die Art, wie F. zwischen formaler und materialer Analyse scheidet. Zwar ein solcher Unterschied selbst besteht in gewissem Sinn zu recht: die Analyse eines psychischen Vorgangs kann die psychologische Struktur, in der er sich vollzieht, oder aber die inhaltliche Seite desselben ins Auge fassen. Aber ganz schief ist es nun, wenn sich F. für diese Unterscheidung auf Rickert beruft und sie mit dem anderen Gegensatzpaar identifiziert: »dort das Allgemeine, hier das Besondere« (S. 76). Hier ist vor allem das Wort »Besonderes« doppelsinnig: soll damit im Rickertschen Sinn das Einmalige, Geschichtliche, Individuelle im Gegensatz zu »Regelmäßigkeiten und Gesetzen«, oder soll damit die Eigenart des religiösen Erlebens im Gegensatz zu dem, was die Religion mit allen seelischen Prozessen gemeinsam hat, bezeichnet sein? Beides sind doch grundverschiedene Dinge und keines dieser Gegensatzpaare kann rechtmäßig mit dem Gegensatz »formal-material« gleichgesetzt werden. F. selbst hat gerade im Rahmen der material-analytischen Aufgabe die Aufstellung religionspsychologischer Gesetze gefordert; und für die Unterscheidung dessen, was die Religion mit anderen Abläufen gemeinsam hat, von ihrem eigentümlichen Wesen ist wiederum der Gegensatz »formal-material« deswegen ungeeignet, weil ja von vornherein gar nicht feststeht, ob nicht auch die Religion ihre eigentümlichen psychischen Strukturverhältnisse (»formaler Art« nach F.s Terminologie) hat. Die ganze Unterscheidung »formal-material« leidet unter dieser Vermengung mehrerer Gesichtspunkte, deren mangelnde Zusammenstimmung sich unter mehrdeutigen Ausdrücken verbirgt. — Ich würde auf diese Mängel der Terminologie und der Einteilung nicht so ausführlich hingewiesen haben, wenn nicht die Klarheit der Aufgaben selbst unter solchen Schwächen leiden müßte. Was F. im einzelnen will, ist fast durchweg klar und unbedingt richtig; aber indem dann das Einzelne der Disposition zuliebe in ein Schema eingezwängt wird, das selbst nicht klar und nicht einwandfrei ist, wird notwendig Verschiedenartiges zusammengestellt und Zusammengehöriges auseinandergerissen, und im einzelnen entsteht da und dort eine Unklarheit über das Ziel der Untersuchung.

Die folgenden Abschnitte des F.schen Buches können mit einer fast ausnahmslosen Zustimmung registriert werden. Unter den Methoden der Religionspsychologie (S. 101 ff.) steht die »subjektiv-individuelle« Methode als die Voraussetzung jeder Religionspsychologie obenan (der Abschnitt über die Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie gehört zu den besten Stücken des Buches); ihr tritt zur Seite die »subjektiv-komparative« Methode, welcher alle die geistigen Erzeugnisse zur Verfügung stehen, »in denen fremdes religiöses Erleben in Vergangenheit und Gegenwart seinen Ausdruck findet und gefunden hat« (S. 104). Die christliche Religion »wird für den christlichen Forscher den Ausgangspunkt bilden müssen, und zwar nicht deswegen, weil sie die normale, wahre Religion wäre, sondern weil sie die unserem psychologischen Verständnis am unmittel-

barsten zugängliche ist" (S. 105)[1]). Als Hilfsmethode hat die experimentelle Methode ihr Recht, weil durch sie einiges wertvolle Material beschafft werden kann, und sie hat zugleich einen besonderen Wert dadurch, daß sie der Religionspsychologie ein hohes Ideal wissenschaftlicher Exaktheit vorhält[2]). — Endlich bestimmt F. das Wesen der Religionspsychologie. »Hier ist dann zu sagen, daß die Religionspsychologie eine rein empirische Wissenschaft ist, die unter Absehen von allen kritischen und dogmatischen Fragen alle Tendenzen fernzuhalten hat, die der Feststellung der Tatsachen und einer aus ihnen geschöpften Deutung fremd sind« (S. 118). Mit besonderer Sorgfalt wird die Aufgabe der Religionspsychologie abgegrenzt gegen Religionshistorie (»Während die Religionshistorie die seelischen Motive nur zu dem Zweck erforscht, um dadurch ein tieferes Verständnis des einzelnen historischen Objekts zu gewinnen, sucht die Religionspsychologie die inneren religiösen Motive aufzudecken, um durch sie zu einer genaueren Kenntnis der religiösen Vorgänge überhaupt, abgesehen von ihrer individuellen Ausprägung im einzelnen Fall, zu gelangen«, S. 121) und gegen die Religionskritik (im engen Anschluß an Troeltsch).

In dem zweiten Hauptteil, der aber nicht nur seinem Umfang nach mehr wie ein Anhang wirkt, untersucht F. die Bedeutung der Religionspsychologie für die Dogmatik. Er referiert zunächst über die vorhandenen Bestrebungen, das Verhältnis zwischen den beiden positiv oder negativ zu regeln, sodann über die verschiedenen Versuche, das Wesen der Dogmatik zu bestimmen. (Dieser Teil scheint in geringem Zusammenhang mit dem ganzen Buch zu stehen und mehr der Vollständigkeit halber eingefügt zu sein.) Der letzte ausschlaggebende Teil betont nun, wesentlich im Anschluß an Scheel, sehr energisch den prinzipiellen Gegensatz zwischen der Religionspsychologie und der Dogmatik, um dann doch einige positive Beziehungen zwischen beiden, eine gewisse Bedeutung der Religionspsychologie für die Grundlegung und für die Ausführung der Dogmatik festzustellen; das Wesentliche daran ist dies, daß die Religionspsychologie die Dogmatik vor rein begrifflichen Konstruktionen und offenbaren psychologischen Unrichtigkeiten bewahren kann. Anfechtbar ist in diesem Zusammenhang nur die Redeweise, daß durch die Religionspsychologie die eigene persönliche Erfahrung erweitert und vertieft werde; nicht die Erfahrung selber, sondern die aus der eige-

1) Mit dieser besonders glücklichen Formulierung ganz unvereinbar ist eine Bemerkung auf S. 124, Z. 11—16.

2) F. gebraucht freilich — dies ist zu tadeln — den Ausdruck »experimentell« ohne Begründung im weiteren Sinne für jede zuverlässige, exakte Materialsammlung und deren Verarbeitung. Bei der Behandlung der Fragebogenmethode wäre auch das indirekte Verfahren zu erwähnen gewesen, das nicht von allen gegen jenes zu erhebenden Bedenken belastet ist (vgl. Zeitschrift f. Religionspsychologie. Bd. V, S. 394); Fragebogenmethode und statistisches Verfahren können eigentlich nicht als zwei Methoden gerechnet werden.



nen Erfahrung stammende Kenntnis des religiösen Lebens kann durch die religionspsychologische Arbeit erweitert und vertieft werden.

Diese knappe Inhaltsangabe kann nun freilich keinen wirklichen Eindruck vermitteln von der großen, sorgfältigen und wertvollen Arbeit, die in diesem Buche niedergelegt ist; auch war es ganz unmöglich, alle die vielen Ausführungen, mit denen ich mich durchaus einverstanden erklären kann, einzeln herauszuheben; es war unvermeidlich, daß die Kritik einen verhältnismäßig breiten Raum einnahm. Aber ich möchte zum Schluß noch besonders betonen, was für einen großen Dienst F. mit diesem Buch der Religionspsychologie geleistet hat; wir haben bisher noch keine so umfassende Uebersicht weder über den gegenwärtigen Stand noch über die Aufgaben und die Methoden der Religionspsychologie besessen. Die Erfüllung der Aufgabe, die sich F. gestellt hat, ist heute noch durch den unfertigen Zustand der Religionspsychologie so sehr erschwert, daß manche sagen werden, es sei überhaupt noch nicht die geeignete Zeit hiefür. Eben darum ist es besonders wertvoll, daß F. mit seinem eigenen Urteil möglichst zurückhält und in weitem Umfang die einzelnen Auffassungen selber zum Wort kommen läßt, dabei aus oft entlegenen Quellen die treffendsten Formulierungen heranzuziehen weiß. Dabei ist seine eigene Stellungnahme, die doch fast überall deutlich wird, (mit Ausnahme der oben diskutierten Frage der Einteilung) so vorsichtig, so klug gegen alle Einwürfe abgewogen und in allen entscheidenden Punkten so unbedingt richtig, daß er in weitgehendem Maße auf die Zustimmung aller Religionspsychologen rechnen darf. Trotz der unleugbaren Unstimmigkeiten der Anordnung und der Terminologie ist F.s Buch unbestreitbar für jeden, zumal für jeden Theologen, der sich mit Religionspsychologie beschäftigen will, die beste Einführung, die es bis jetzt gibt.

W. Stählin (Egloffstein).

Th. Flournoy, Experimentaluntersuchungen zur Religions-, Unterbewußtseins- und Sprachpsychologie. Herausgegeben und eingeleitet von G. Vorbrodt. I. Heft: Beiträge zur Religionspsychologie. In autorisierter Uebersetzung von Prof. Dr. M. Regel. Leipzig. Fritz Eckardt Verlag (jetzt Felix Meiner) 1911. LII und 62 S. M. 2.50.

I. Vorbrodt hat es in dankenswerter Weise unternommen, die religionspsychologisch bedeutsamen Arbeiten Th. Flournoys dem deutschen Leserkreis zugänglich zu machen; als zweites Heft dieser Sammlung wird demnächst — um dies vorwegzunehmen — Flournoys großes Werk »Les Indes à la planète Mars, étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie« unter dem Titel »Die Seherin von Genf« in autorisierter Uebersetzung mit Vorwort von Max Dessoir erscheinen. Das vorliegende 1. Heft bringt, wenn wir von der Einleitung des Herausgebers zunächst absehen, die Uebersetzung eines Aufsatzes: »Observations de psychologie religieuse« (Archives de Psychologie, Band II, Okt. 1903). Im wesentlichen enthält dieser Aufsatz



nur die Mitteilung von 6 Berichten über religiöse Entwicklung, die teils spontan, teils auf Fl.s Ersuchen, aber sämtlich ohne Hilfe eines Fragebogens niedergeschrieben wurden. »Daraus ergibt sich, daß sie kaum formelle Einheit aufweisen und schwer untereinander vergleichbar sind. Da jedoch alle von Personen eines sichtlich religiösen (und sogar spezifisch christlichen) Typus stammen . . ., so können sie dazu dienen, dem Leser einen Begriff von der außerordentlichen Verschiedenartigkeit zu geben, welche die Religion, soweit sie innere Erfahrung ist, annimmt.« Damit stellt sich Fl. in gewisser Beziehung bewußt zwischen James und Starbuck; wie bei jenem sind die Berichte frei von all den Mängeln, die so leicht einer Fragebogenbeantwortung anhaften, und zugleich hat Fl. doch nicht »ausgezeichnete«, d. h. irgendwie übernormale oder ans Pathologische streifende Fälle, sondern wie Starbuck »Leute des großen Haufens« untersucht, »die gar nicht daran denken, etwas von sich drucken zu lassen«; es sei, sagt Fl., gerade im Interesse einer Religionspsychologie, die die Religion erkennen will, nicht wie sie sein soll, sondern wie sie ist, notwendig, »diese unbekannten innerlichen Existenzen« gründlich zu erforschen. Dieser methodische Grundsatz ist unbedingt richtig, und die hier veröffentlichten »Beobachtungen« gehören denn auch zu dem interessantesten religionspsychologischen Material.

Der einzige Gesichtspunkt, den Fl. bei allen 6 Dokumenten beachtet wissen möchte, ist der »Zusammenhang zwischen verstandesmäßigen Glaubensformen (Dogmen, theologischen Begriffe usw.) und tieferliegenden Phänomenen der emotionellen und volitionellen Reihe«; ein wesentliches Ergebnis seiner Beobachtungen sieht Fl. darin, »daß dieser Zusammenhang jeder beliebige sein kann«. Während A (Beobachtung I) den Typus repräsentiert, »bei dem das Individuum in seiner Religion den Hauptplatz einem System intellektueller Behauptungen einräumt«, scheint bei B (Beobachtung II), welcher zwar nicht die Realität eines Transzendenten, wohl aber jede Vorstellung hierüber, oder vielmehr die Allgemeingültigkeit einer solchen ablehnt, gerade der Agnostizismus religiöse Bedeutung zu gewinnen. C (Beobachtung III) bietet einen typischen Bericht über das, was Starbuck »Heiligung« genannt hat: dauerndes religiöses und sittliches Leben, Krisis in reiferem Alter und Erschließen einer höheren geistlichen Lebensstufe. Ein hervorragendes Interesse können die Aufzeichnungen von D (Beobachtung IV) beanspruchen: sie enthalten einen aus großen Anfechtungen geborenen Versuch, in dem Gedanken, daß Gott *ferne von der Welt* sei, eine Beruhigung über das Rätsel des Leidens zu finden. Die folgende Beobachtung V (E), eine in relativ später Zeit niedergeschriebene religiöse Selbstbiographie, »bildet ein .. Beispiel für Starbucks Gesetz über den gewöhnlichen Verlauf allmählicher religiöser Entwicklung«; der unvollständige Bericht von F endlich (Beobachtung VI) enthält besonders eine feine Analyse des Pflichtbewußtseins und bewegt sich mehr auf moralischem als eigentlich religiösem Gebiet.

Die Bemerkungen, die Fl. den Dokumenten beifügt, beschränken sich auf eine feinsinnige Interpretation und eine vorsichtige Heraushebung der

wichtigsten Momente [1]). Mit besonderem Interesse geht Fl. allen den Stellen nach, die über die Rolle der Dogmen etwas besagen. Es ist schade, daß Beobachtung I eine bestimmte Position (»Es ist mir unmöglich, Religion anders aufzufassen denn als Gesamtheit von dogmatischen Wahrheiten«) nur eben ausspricht, ohne etwas darüber zu sagen, wie diese Wahrheiten im Leben wirksam werden; dagegen weist Fl. mit vollem Recht darauf hin, daß sich z. B. bei C, ähnlich aber auch bei B und F die religiöse Entwicklung und Krisis »in der tiefen, vitalen Sphäre der kinästhetischen (?) oder moralischen (affektiven und volitionellen) Zustände vor sich gegangen sind, keineswegs in der Sphäre dogmatischer Glaubensüberzeugungen« (S. 24). In ähnlichem Zusammenhang ist Fl. mehrfach veranlaßt (z. B. S. 16), das Problem: Religion und Transzendenz in der Weise anzurühren, wie dies die Religionspsychologie allein tun kann. — Abgesehen von dieser einen Frage, die sich durch die ganze Schrift hindurchzieht, möchte ich besonders hinweisen auf das, was Fl. (zu Beobachtung IV) über die Inkonsequenzen in der Religion ausführt. Einen ganz wesentlichen Ertrag dieser Studien sehe ich ferner in der großen Anzahl von Problemen, die hier, gleichsam zufällig, sich ergeben; um nur einiges zu nennen: Psychologie des Atheismus (S. XXIII), verschiedene Arten der »Erbauung«, Einfluß der Beobachtung auf das Leben (Beobachtung II, S. 11), Dogma als Anreiz zu religiösen Erlebnissen (S. 13. 36), Frömmigkeit ohne »Lehre« (S. 14), Religion und Krankheit (S. 21), Deismus und Gottvertrauen (Beobachtung IV, S. 26 ff.), psychologische Wurzeln der Theodizee (S. 33), Bedeutung der Automatismus-Erscheinungen in der Religion (S. 61) usw. Vielleicht ist es bei dem gegenwärtigen Stand der Religionspsychologie eine der vordrängendsten Aufgaben, Probleme zu sehen und klar auszusprechen.

Die Uebersetzung liest sich angenehm und scheint (ich hatte keine Gelegenheit sie mit dem Original zu vergleichen) vollkommen zuverlässig zu sein; für das Einzige, was man beanstanden möchte, die unnötigen und unschönen Fremdwörter, hat der Uebersetzer wohlweislich die Verantwortung abgelehnt und sie dem Herausgeber zugeschoben, dessen Vorliebe für Fremdwörter hinreichend bekannt ist.

Der Uebersetzung hat der Herausgeber Anmerkungen zu jeder einzelnen der 6 Beobachtungen beigefügt. Im einzelnen sind hier manche richtigen Gedanken und beachtenswerte Vorschläge ausgesprochen, z. B. wenn Vorbrodt (S. 51) eine präzisere Terminologie (intensive Frömmigkeit — Mystik — Ekstase) verlangt oder wenn er (S. 52 Anm.) die Wichtigkeit einer Lehre von den religiösen Typen für die Theologie betont (nur daß eine solche Typenlehre alles eher als eine dogmatische Aufgabe ist). Aber im ganzen ist diese Art, überall so etwas wie Kritik an Fl. zu üben, und seinen fein-

1) Deswegen trifft es auch nicht zu, wenn Vorbrodt (S. XII) »observations« mit »Psychogramme« wiedergeben will, da unter diesem Begriff in der Psychiatrie, auf die sich V. bezieht, eine viel umfassendere und mehr systematische Analyse des seelischen Tatbestands verstanden wird.

abgewogenen und vorsichtigen Ausführungen ganz andersartige Gedankenreihen beizufügen, sehr unerfreulich, — ganz abgesehen von dem vielen ganz Unpassenden und Ungereimten, was darin steht. Als Kuriosum verdient die folgende Stelle wiedergegeben zu werden (S. 17): »B. gehört sicherlich zu der langen Reihe von Eigenbrödlern, die namentlich auf dem deutschen Geistesboden des Individualismus heute ihre bekannten Repräsentanten in einem Joh. Müller, Christ. Schrempf, Heinrich Lhotzky usw. finden. Die »Kirchenlehre« ist bei ihrem Streben, den Normaltypus eines bestimmten »Dogmatikers« durchzuführen, oft tendenziös viel zu eng und ängstlich . . ., statt daß in großen Zügen auch moderne Einzeltypen unter den Prinzipienfragen dargestellt und in die Una Sancta eingegliedert werden. Wie im leiblichen Organismus der sog. Blinddarm keine biologische, höchstens entwicklungsgeschichtliche Bedeutung haben soll, so mögen auch einzelne Individualisten außerhalb des kirchlichen Organismus stehen oder sich stellen, aber müssen doch eingefügt und getragen werden«.

II. Die lange Einleitung Vorbrodts fordert eine gesonderte Besprechung. Nach einigen orientierenden Angaben über Fl.s religionspsychologische Arbeiten und deren Charakter enthält diese Einleitung eine ausführliche Inhaltsangabe zweier anderer religionspsychologischer Schriften Flournoys, nämlich »Le génie religieux« (Saint-Blaise ⁴1911) und »Les principes de la psychologie religieuse« (Archives de Psychologie, Bd. II, Dez. 1902, S. 33—57). »Le génie religieux« ist ein Vortrag, den Fl. vor einer christlichen Studentenversammlung gehalten hat; er behandelt im I. Teil den Charakter der Religion unter dreifachem Gesichtspunkt: sie ist individuell in ihrer Abhängigkeit (source) und sozial in ihren Zielen, sie besteht immer in einer Verbindung des Mystischen und des Moralischen, und sie bedingt stets eine bestimmte praktische »Lebensanschauung«; der II. Hauptteil gibt eine Art Religionspsychologie Jesu, indem er Jesu Heroismus, Intelligenz und Hochherzigkeit schildert. Dieser Vortrag ist durch die Schönheit seiner Sprache und die Vornehmheit seiner Gedanken ein erlesener Genuß, besonders reizvoll durch seinen stark persönlichen Ton; er gibt einen Einblick ebensosehr in des Verfassers eigene religiöse Stellung, wie in die letzten Tendenzen seiner religionspsychologischen Arbeit. Aber eine ausführliche Inhaltsangabe kann von einem solchen Vortrag unmöglich wie von einem gelehrten Aufsatz ein zutreffendes Bild vermitteln; ich kann daher nur empfehlen, das Original selbst [1]) zur Hand zu nehmen.

Der Aufsatz aus den »Archives de Psychologie« kann dagegen als Fl.s religionspsychologisches Programm aufgefaßt werden. Fl. untersucht dort zunächst die gemeinsamen Merkmale der religionspsychologischen Arbeiten, soweit von solchen bisher die Rede sein kann (Fl. zitiert im wesentlichen nur amerikanische Autoren), und findet als die zwei Grundprinzipien 1. die Ausschließung der Frage nach der Realität des Transzendenten, 2. die biologische Interpretation (genauer: die physiologische, genetische, kom-

1) Saint-Blaise, Foyer Solidariste. Preis 60 ct.

parative und dynamische Betrachtung) der Religion; im zweiten Teil wird in näherer Ausführung das Verhältnis der Religionspsychologie zu den kirchlichen Dogmen, im dritten Teil das Verhältnis der Religionspsychologie zur Pathologie und zu einer populären Religionsphilosophie erörtert. Diese Ausführungen Fl.s sind in jedem Fall ernster Betrachtung wert, und soweit sie »das Prinzip der ausgeschlossenen Transzendenz« betreffen, ist Fl.s Programm inzwischen Gemeingut aller wissenschaftlichen Religionspsychologie geworden; die Aufgabe, welche die kirchlichen Dogmen der religionspsychologischen Analyse stellen, kann nicht besser formuliert werden, als es Fl. tut: »Nicht weil dem Psychologen in Dogmen objektive Wahrheit über die transzendente Welt erschlossen wird, interessiert er sich (dafür), sondern weil in theologischen Konstruktionen ein Widerschein, ein intellektualisiertes Residuum von gewissen Lebenserfahrungen und inneren (besser: intimen) Bewußtseinsprozessen vorliegt« (S. XLIV, vgl. S. 47 des Orig.). Dagegen bedarf das Prinzip der biologischen Interpretation einer sorgsamen Untersuchung; denn es droht von dieser Seite der Religionspsychologie eine Gefahr, die kaum geringer ist, als die Hereintragung der Wahrheitsfrage. Sobald nämlich die einzelnen religiösen Phänomene nicht nur in ihrem eigenen lebendigen Zusammenhang erforscht, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer Lebenstüchtigkeit oder Lebenswirksamkeit betrachtet werden, ist eine unerlaubte Wertung in die Psychologie eingeführt. Es wird dann irgendeine Lebenserscheinung, sei es das menschliche Gemeinschaftsleben, sei es die Moral überhaupt als der eigentlich übergeordnete Lebenswert statuiert, und die Religion je nach ihrem Wert oder Unwert für diesen Zweck beurteilt. Schon der Satz, mit dem Fl. in »Le génie religieux« seine Analyse der Religion beginnt, scheint mir einem biologischen Schema zu lieb die Wirklichkeit zu vergewaltigen: ist es denn wirklich so, daß die Religion immer individuell in ihrer Quelle, sozial aber in ihrem Ziel ist? Ebenso scheint der biologische Gesichtspunkt jedem zu gestatten, die Moral, nämlich seine Moral, zum Kriterium der Religionsbewertung zu machen. Die biologische Interpretation ist sicher als heuristisches Prinzip von großem Wert, und Fl. mag darin vollkommen recht haben, daß dieser Gesichtspunkt der Religion viel angemessener ist als der alte intellektualistische, der in der Religion wesentlich ein System von Glaubensüberzeugungen sah [1]), und eben hierin scheint mir ein Hauptgrund für die Fortschritte der amerikanischen Religionspsychologie zu liegen. Aber noch fehlt uns eine eindringende und umfassende Untersuchung über den Sinn und das Recht und die Grenze der biologischen Betrachtung in der Religionspsychologie, und wer dieses Bedürfnis befriedigen könnte, würde der Religionspsychologie einen ganz hervorragenden Dienst erweisen. Einstweilen mag ein Satz von Vorbrodt zeigen, bis zu welchem Maß von Unklarheit die Leidenschaft für biologische Betrachtung gedeihen kann: »In der Metaphysik (Theologie) hat gewiß die Wahrheit ihr Recht und Ansehen, aber in der Psychologie sollte man nie eine andere Wahrheit fordern als die biolo-

1) Vgl. die Auseinandersetzung mit Wobbermin oben S. 296.

gische, d. h. die sich im Kampf ums Dasein, in der Entwicklung der Psyche bewährt, wie für den Christen die biologische Wahrheit der Bibel selbstverständlich und für den wissenschaftlichen Theologen durch den Pragmatismus erwiesen ist« (S. L f.). —

Es ist ein berechtigter Gedanke, wichtige Arbeiten des Auslands in ausführlichen Inhaltsangaben, statt in vollständigen Uebersetzungen in Deutschland bekannt zu machen; ich hoffe, daß auch in diesem »Archiv« Vorbrodts dahingehende Anregung auf fruchtbaren Boden falle. Es ist dankenswert, daß Vorbrodt uns in der Einführung zu diesen »Beobachtungen« auch mit dem übrigen religionspsychologischen Schaffen Fl.s bekannt gemacht hat. Von einer solchen Art zu referieren, ist nur zweierlei zu fordern: Erstens daß der Autor zusammenhängend und ausschließlich zu Worte komme. Es ist sehr unangenehm und störend, daß Fl.s Gedankengänge immer wieder durch längere Einfügungen Vorbrodts unterbrochen werden, die teilweise von ganz anderen Dingen zu reden anfangen (vgl. bes. S. XXXV ff.). Zweitens aber ist zu fordern, daß die Uebersetzung, soweit eine solche gegeben wird, und im übrigen die Wiedergabe der Gedanken sowohl sprachliches Verständnis als auch Sorgfalt und Genauigkeit verrät. Leider aber muß gesagt werden, daß Vorbrodts Referat neben einigen groben sprachlichen Mißverständnissen und undeutschen Ausdrücken eine große Zahl von Ungenauigkeiten auch an wichtigen Stellen enthält, so daß oft gar kein Sinn oder ein falscher Sinn entsteht. Es sollen nur einige besonders auffällige Beispiele dies Urteil belegen[1]):

S. XX. So sehr das mystische und moralische Moment variieren, der eigentlich religiöse Eindruck ist das Gleichgewicht oder innige Durchdringen beider Elemente.	Le génie rel. S. 12. Les proportions, dans lesquelles s'unissent l'élément moral et l'élément mystique peuvent varier beaucoup, mais il semble que l'impression proprement religieuse produite par un individu est d'autant plus grande qu'il réalise plus parfaitement leur équilibre, ou mieux, leur compénétration intime.
S. XXXI. Auf der Höhe der Wissenschaft steht der, der den Gegner durch die Hülle warmer Herzlichkeit, mit der Zugkraft der Jovialität die moralische und intellektuelle Ueberlegenheit herausmerken läßt.	S. 45. Il ne s'agit pas de leur faire aigrement sentir votre supériorité ....; mais il faut qu'ils éprouvent d'eux-mêmes, cette supériorité intellectuelle et morale, à travers l'enveloppe d'une chaude cordialité, sous le charme et l'enjouement d'une bonne camaraderie.
S. XL . . . einfachen Vorstellungen, wie die Introspektion sie graphisch wiedergibt (!).	Principes S. 42. les diagrammes qui sont de simple représentations figurées des facteurs que l'intro-

1) Alle Sperrungen von mir.

	spection découvre dans un processus psychologique complexe.
S. XLVII. Verdauungsstörung (!) bleibt dem Physiologen, der die Gesetze der Verdauung kennt, nicht erspart, ebenso wenig dem Religionspsychologen die Religion, auch wenn er ihre Gesetze erforscht.	S. 51. La psychologie religieuse ne risque pas plus de prendre la place de la religion que la connaissance des lois de la digestion ne dispense les physiologistes de digérer pour leur propre compte.
S. XLVIII. (Diesen religiösen Erfahrungen werden die Vertreter der reinen Vernunft vergeblich) ihre angeblich philosophischen Unmöglichkeiten (gegenüberstellen).	S. 53. .... les prétendues impossibilités philosophiques de l'existence du monde invisible et d'un commerce personnel avec lui.

Besonders schlimm ist eine Stelle (S. XXXIV, vgl. S. 36 f. des Orig.), wo angeblich Fl. erklärt, nach welchen 3 Gesichtspunkten e r die Probleme erörtern wolle; in Wirklichkeit sagt Fl., er wolle referieren über diejenigen Schriften, welche in dreifacher Beziehung einen Ansatz zu wirklich empirischer Religionspsychologie zu enthalten scheinen, nämlich 1. daß sie im Unterschied von bloßer Materialsammlung sich bemühen durch Umfragen, Vergleichung, Statistik sich über die Stufe rein individueller Tatsachen zu einer Gesamtbetrachtung, zu Klassifikation und Gesetzen zu erheben, ... (2. und 3. von Vorbrodt richtig wiedergegeben). — Auch der für Fl.s Gesamtposition wichtige II. Teil seiner Principes (S. XLIV, vgl. S. 45 ff. des Orig.) wird bei Vorbrodt nicht klar, weil zunächst durch die unmotivierte Sperrung des Wortes »System« eine ganz falsche Einstellung geschaffen und sodann verschwiegen wird, daß ein ganzes Stück »Die vom Psychologen erlaubte Methode« ... bis »nicht nur mit Elitepersonen zu tun«) bei Fl. nur als ein fingierter Einwand steht, der im folgenden in seine Grenzen zurückgewiesen wird. Auch die Schlußbemerkung (S. L) ist ganz unrichtig wiedergegeben. — Unmögliche Ausdrucksweisen wie »unter Bewußtseinsschwund ihrer Umgebung« (perdant conscience de leur entourage) muß man auch hier wieder mit in Kauf nehmen. Es ist zu bedauern, daß Fl.s Gedanken nicht eine angemessenere Verdeutschung gefunden haben. — Endlich sind einige sinnstörende Auslassungen zu notieren, die vielleicht nur als Druckfehler betrachtet werden wollen: S. XXVIII, Z. 8 v. u. lies: »ein w e n i g erleuchteter Glaube«; S. XXXI, Z. 21 lies: »n i c h t zu widerstehen«.

W. Stählin (Egloffstein).

III. Besprechungen und kleine Anzeigen.

Chatterton-Hill, Dr. Georges, Privatdozent der Soziologie an der Universität Genf, Individuum und Staat, Untersuchungen über die Grundlage der Kultur. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1913. 207 S. gr. 8⁰, geheftet 5 M.

Der Verf. untersucht die Grundlage der Kultur, ohne deren Begriff zu umschreiben. Seine Darlegungen geben sich vielmehr als eine Vorarbeit zur Erfassung des Wesens der Kultur. Es ist schon viel gewonnen, wenn wir einsehen, daß sie die Ausbildung der zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft bestehenden Verhältnisse voraussetzt. Sie kann nur da vorhanden sein, wo die Gesellschaft gegen die Gefahren der zügellosen individuellen Freiheit, des Egoismus, geschützt wird. Eine Vergesellschaftung ist zuallererst nur möglich, wenn die vollständige Aufopferung des Individuums im Interesse des Ganzen durchgeführt wird, wenn der Mensch »eine Zelle in einem höheren Organismus, ein Mittel zur Erreichung außer-individueller Zwecke und weiter nichts« ist (S. 57). Darum erhält die Disziplinierung des Einzelnen durch die in der Gesellschaft lebendige und ihn ergreifende Tradition die größte Wichtigkeit. Ohne sie ist der Mensch wie ein Schiff ohne Steuer auf stürmischer See. Keine Kraft ist vorhanden, um ihn durch die Stürme des Lebens zu steuern, keine Lichter mehr sichtbar, die den Weg zum sicheren Hafen beleuchten (S. 96). So erscheint als die Bedingung der Kultur der Ausgleich zwischen individuellen und sozialen Ansprüchen. Im Laufe der Geschichte treten zwei parallele Bewegungen deutlich hervor: das Leben der Individuen differenziert sich und die Gesellschaft strebt nach Organisation und Aufrechterhaltung ihres Bestandes (Integration). Beide Tendenzen fördern sich gegenseitig und bringen den Kulturfortschritt hervor, wenn sich die Rechte des Einzelnen nur bis zu der Grenze entwickeln dürfen, innerhalb deren sie das Gedeihen des Aggregats nicht gefährden, und wenn zugleich für die Entwicklung der Kollektivrechte eine Grenzlinie gezogen ist, jenseits der jede weitere Ausdehnung solcher Kollektivrechte die individuelle Initiative aufheben müßte. Denn die Gesellschaft kann nur bestehen unter der Voraussetzung der Integration, und das Individuum kann seine Persönlichkeit

nur nach Entstehung des Rationalismus, d. h. des selbständigen Denkens, Prüfens, Erfahrens und Wissens entfalten. Der Rationalismus fördert und wird befördert durch den Reichtum. Die Integration der Gesellschaft aber kann nur erhalten werden durch die Religion. So kann die ganze Kulturentwicklung als ein Kampf zwischen Gott und dem Mammon, zwischen Religion und Reichtum angesehen werden, und nichts ist verständlicher, als daß alle großen ethischen Religionen, die sich innerhalb großer kultureller Aggregate entwickelt haben, sich mit ganz besonderem Eifer der Bekämpfung des Reichtums widmeten (S. 81). Blicken wir auf die Gegenwart, dann sehen wir im Liberalismus eine der Integration der Gesellschaft, im Sozialismus aber eine der Differenzierung feindliche Bewegung, und es wird verständlich, daß der auf Ausgleich bedachte Kulturstrom eine höhere Wertschätzung von Religion und Kirche mit naturgesetzlicher Notwendigkeit aus sich selbst hervorbringt.

Welche Stellung in diesem soziologischen System der Religion angewiesen wird, ist damit bereits angedeutet. Die Religion ist nicht individuellen Ursprungs, sondern »ohne Zweifel sozialer Natur« (S. 52), denn durch sie wird das Individuum im Interesse des Ganzen unterdrückt. Die Entstehung der Religion individuellen Bedürfnissen und Gefühlen zuzuschreiben, wird schon deshalb als ein Irrtum angesehen, »weil sie in einem Stadium der menschlichen Geschichte entstand, wo der Mensch, durch den Zwang materieller Umstände gebunden, absolut keine Zeit haben konnte, um sich der Beobachtung der Phänomene und der Koordinierung derselben durch eine Theorie zu widmen« (S. 50). Wenn sich Dürkheim vielleicht etwas scharf ausgedrückt hat: »Die Gottheit ist nichts, als die Personifizierung der Macht der Gesellschaft«, sicher stellt die Religion die Personalität der Gesellschaft dar, in ihr drückt sich die der Gesellschaft innewohnende Kraft aus, ja sie ist nichts anderes als eine konkrete Darstellung des sozialen Willens zur Macht (S. 53). Mindestens in den Anfangsstadien ist die religiöse Organisation mit der sozialen gleichbedeutend, religiöses Denken und soziales Denken sind Synonyme (S. 62). Alle ethnographischen Forschungen führen uns ohne Ausnahme zu der Religion als zu der Urquelle sämtlicher sozialen Tätigkeiten (S. 88). Ohne einen Grund anzugeben, denn ihre Macht ist ja eben das Irrationale, legt sie schwere Pflichten auf und hegt das ganze Leben durch Verbote ein. So charakteristisch ist das für sie, daß man geradezu sagen kann: der Kern der Religion als solcher ist in dem einen Begriff der Pflicht enthalten (S. 75). Zwar erstehen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung große Männer, die sich über die Tyrannei des kollektiven Denkens, über die Macht des Ueberlieferten, des Alltäglichen, des Allgemeingeglaubten emporheben, aber gerade sie kommen auf rationalem Wege zur Erkenntnis des Irrationalen. Unter der durch sie bewirkten Differenzierung vertieft sich das soziale Ideal, und der Streit zwischen der alten und neuen Glaubensrichtung bedeutet das Streben der Religion,

sich veränderten Verhältnissen anzupassen, und führt zur Stärkung des religiösen Elements als solchen (S. 71), zum Fortschritt vom Mechanisch-Magischen zum Sittlich-Absoluten (S. 72), wogegen der religiöse Subjektivismus der kleinen Geister das Aufhören jeglicher religiösen Autorität und damit auch die Auflösung der Kraft bewirkt, die gerade die Bestimmung hat, die verschiedenen Bestandteile der sozialen Struktur zusammenzuhalten und zu einem kohärenten, organisierten Ganzen zu bilden (S. 74). Während die Disziplinierung der Völker nach dem Jahre 476 und die Begründung der neuen einheitlichen Kultur des Mittelalters als das große Verdienst der katholischen Kirche erscheinen, war die Wirkung »der Zerbröckelung der religiösen Einheit am Ende des Mittelalters seit dem großen, verhängnisvollen Zwiespalt, welcher durch Calvin und Luther geschaffen wurde«, für Europa eine grenzenlose Anarchie, welche jede Gesittung, jede Kultur mit Ausrottung bedrohte, bis endlich am Schluß des achtzehnten Jahrhunderts die Disziplin des Patriotismus die alte Disziplin der Religion, deren soziale Kraft wohl für immer erschöpft ist, ersetzte (S. 148).

Wir haben zunächst den Verfasser so ausführlich zu Worte kommen lassen, daß sich wohl auch der Leser, der sein interessantes Buch nicht studiert hat, ein allgemeines Bild von seiner Betrachtung und Wertung der Religion machen kann. Allein nun können wir einige Einwendungen, die sich uns aufdrängen, unmöglich unterdrücken.

Zunächst erscheint die Charakterisierung des irrationalen Inhalts der Religion, namentlich der primitiven Religion, einen Irrtum zu enthalten. Daß der primitive Mensch, als Individuum genommen, entweder keine Zeit gefunden oder kein so intensives Bedürfnis gespürt habe, die Natur zu interpretieren, daß er bereit gewesen wäre, sein ganzes Dasein der Befriedigung dieses Bedürfnisses zu unterordnen, schließt doch die von Wundt in seiner Völkerpsychologie vielfach belegte Tatsache nicht aus, daß derselbe gerade seine Erlebnisse in und an der Natur in den Mythenmärchen niedergelegt hat, die wahrheitsgetreue Schilderungen dessen sein sollten, was er erfahren zu haben überzeugt war. Das vom Verf. formulierte Dilemma: »Entweder ist der Glaube primitiver Völker ein Traum, eine Halluzination, eine riesige Mystifikation, deren Sinn und Bedeutung wir umsonst suchen, oder sie ist das Produkt des prälogischen Kollektivgeistes, ein Instrument der sozialen Disziplin und Kohäsion, und wird dem Einzelmenschen von dieser ihn dominierenden Kraft im Interesse des Ganzen aufgedrängt« (S. 59), wobei vorausgesetzt ist, daß sich der Kollektivgeist der Erfahrung gänzlich unzugänglich erweist (S. 64), ist nicht schlüssig. Denn weshalb sollten Vorstellungen, die uns allerdings höchst irrational erscheinen, primitiven Völkern nicht als rational gegolten haben, wie Wundt nicht nur behauptet, sondern m. E. einwandfrei nachweist? Ja, es steht mit den primitiven Völkern so, daß ihr ganzes geistiges Erleben von einer, übrigens auch bei Kindern zu beobachtenden, naiven Objektbeseelung und -belebung beherrscht

wird, so daß die vom Verf. als selbstverständlich vorausgesetzte Identifizierung von Mythus und Religion schlechthin abzulehnen ist. Fast sieht es aus, als ob der Verf. von der Existenz der Wundtschen Völkerpsychologie nichts wußte, jedenfalls hat er sich, zum Schaden seines Buches, nicht mit ihr auseinandergesetzt.

Der Behauptung, daß durch den Eintritt des Protestantismus in die Geschichte eine Kulturanarchie hervorgerufen worden sei, läßt sich mit ebensoviel oder mehr Recht die andere entgegensetzen, daß damit vielmehr, wie ähnlich durch das Erscheinen des Christentums innerhalb der antiken Welt, eine höhere Stufe der Kultur mit dem doppelten Ideal der religiös lebendigen Persönlichkeit und dem Zusammenschluß lebendiger Persönlichkeiten zum Gottesreich, wenn nicht betreten, so mindestens angestrebt worden sei. Die Wendung zur Religion nach einer Periode des Subjektivismus und Materialismus, von der der Verf. als einer Gegenwartstatsache redet, führt doch gerade nach dessen eigenen Prinzipien zu einer Neuanpassung der Religion an die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Lebens. Wir stehen noch mitten drin in der durch die Reformation eingeleiteten Uebergangszeit und können nur aus den analogen Ereignissen der Vergangenheit den Schluß ziehen, daß wir das Heil nicht rückwärts, sondern vorwärts suchen müssen.

Sehr anfechtbar ist auch die Gleichsetzung der Religion mit dem Pflichtgedanken. Wundt hat auf Grund einer sorgfältigen Analyse als das Wesentliche der auch von ihm sozial aufgefaßten Religion nicht einmal das Schleiermachersche Abhängigkeitsgefühl gelten lassen, sondern ein Zugehörigkeitsbewußtsein zu einer jenseitigen Welt als konstituierend herausgestellt. Wir müssen das Urteil der Geschichte abwarten, ob nicht in den Religionen, die den Menschen in einem Jenseits ansiedeln, wo er seine Heimat und sein Bürgerrecht hat, größere Kulturkräfte aufgespeichert sind als in den Gesetzes- und Pflichtreligionen. Troeltsch kommt in seinen »Soziallehren der christlichen Kirchen« bekanntlich zu dem Ergebnis, daß das Jenseits die Kraft des Diesseits sei.

Meine Bedenken hindern mich indes nicht, dem Verf. aufrichtig für viele Einblicke und Anregungen zu danken. In einer Zeit, die vom Individualismus herkommt, ist es nur heilsam, möglichst kräftig und meinetwegen auch etwas einseitig auf die sozialen Kräfte der Religion aufmerksam gemacht zu werden. Nicht die Theorie, sondern die Wirklichkeit wird für den »Kulturausgleich« sorgen. Christian Geyer (Nürnberg).

Ch. Durand-Pallot, La cure d'âme moderne. Avec préface de Th. Flournoy. Genève Atar 1910.

Der Verfasser geht aus von der Tatsache, daß die bisherige Seelsorge sich in weitem Bereich als unwirksam erweise, besonders bei der großen Zahl jener Seelsorgebedürftigen, die durch Krankheitsstörungen organischer oder neurotischer Natur in ihrem sittlichen und religiösen Leben gehemmt sind. Für diese Fälle ist bei aller Wahrung der Aufgaben

der Seelsorge eine viel genauere Kenntnis der Wirkungen des Körpers auf die Seele zu verlangen. Denn die Einsicht in diese Wirkungen und ihre Aufhebung bedeutet in vielen Fällen erst die Ermöglichung einer wirksamen Seelsorge. In einer Pathogenie der Sünde versucht Durand das an einzelnen Beispielen nachzuweisen und die weitgehende Bedingtheit des Moralischen durch das Physische klarzustellen. An der Behandlung des Zornes zeigt er z. B. eingehend, wie eine physiologische Behandlung den moralischen Kampf unterstützt oder ihn erst recht ermöglicht; ohne daß dabei die Würde des Geistes durch eine Erweichung der moralischen Forderung erniedrigt werde. Die praktische Seelsorge hat in solchen Fällen eine dreifache Aufgabe. Sie hat die Verzeihung Gottes anzukündigen gegenüber dem Druck der Vergangenheit, sie hat die Forderung des Willens Gottes aufrecht zu halten, aber sie hat auch auf die Mittel und die Bedingungen hinzuweisen, die im einzelnen Fall nötig sind, um den Willen Gottes erfüllen zu können. Diese Bedingungen liegen in einer psychotherapeutischen Behandlung, wenn funktionelle Störungen vorliegen, und in einer »médicine de l'esprit«, in einer medizinischen Behandlung, wenn die Ohnmacht des Willens auf physiologischen oder organischen Abnormitäten beruht. Durand bespricht dann die verschiedenen psychotherapeutischen Richtungen, vor allem die Suggestions- und Persuasionsmethoden, aber auch andere, streift auch die Psychanalyse, ohne daß sie ihm genügend bekannt wäre, und ohne ihren ganzen psychotherapeutischen Wert beurteilen zu können. Neben der Psychotherapie hält er die médicine de l'esprit für denjenigen Teil der Seelsorge, der sich mit dem Körper beschäftigt im Blick auf die Befreiung des Willens.

Die Forderungen Durands sind geboren aus der Schwierigkeit der Seelsorge an denen, die wollen und nicht können, auch bei voller Anstrengung ihrer verfügbaren Willenskraft. Sie sind zahlreicher als man denkt, jene Beklagenswerten, die körperlich oder geistig für den Lebenskampf schlecht ausgerüstet sind und die Seelsorge in Anspruch nehmen, ohne daß diese sie über den bloßen Trost oder allgemeine Ermunterung hinaus zu einer wirklichen Befreiung führen könnte. Hier hat in der Tat eine Seelsorge besonderer Art einzusetzen, die zwischen Pastoraltheologie und Medizin steht. Aber darin liegen ihre Schwierigkeiten und ihre Gefahren; Schwierigkeiten, insofern der Pfarrer nicht Medizin studiert hat und dadurch leicht einem gefährlichen Dilettantismus verfallen kann, und Gefahren insofern, als eine solche Seelsorge allzu leicht geneigt sein wird, die Sünde als bloße Krankheit zu behandeln. Durand sucht zwar die Seelsorge davor zu schützen, man sieht aber nur nicht ein, wie das in der Praxis durchzuführen ist. Vorläufig kann, von seltenen Fällen abgesehen, doch nur von einer Kooperation zwischen Pfarrer und Arzt die Rede sein, die allerdings durch die religionsfeindliche Stellung vieler Aerzte oft sehr erschwert ist.

Ad. Keller (Zürich).

H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. II. Band, fortgeführt von E. Dürr. Leipzig (Veit u. Co.) 1913. 821 S., M. 16; geb. M. 18.50.

Es ist eine Frage für sich, warum die Religionspsychologie bisher in den Lehrbüchern der Psychologie eine so geringe Rolle hat spielen können. Jedenfalls ist in diesem eben erschienenen II. Band des Ebbinghausschen Werkes, der fast in seinem ganzen Umfang eine selbständige Arbeit von E. Dürr ist, zum erstenmal der Religion ein größerer Raum gewidmet. Was behandelt der Verfasser auf den 80 Seiten (S. 511—590), die der Abschnitt »Die Religion« umfaßt? Ein erster Teil beschäftigt sich mit dem »Wesen« der Religion; Dürr definiert die Religion als die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren = Unerkennbaren und begründet die Gleichsetzung des Unerkennbaren mit dem Unbedingten = Absoluten. Dieses Absolute kann als die »Substanz aller Wirklichkeit« aufgefaßt werden, und es »läßt sich nichts dagegen einwenden, wenn die unerkennbare Weltsubstanz als Geist verehrt wird«. Wie aber kann dieser Weltgeist, von dem wir doch kaum etwas wissen, das religiöse Gefühl anregen? Nur dadurch, daß der religiöse Mensch im »Glauben« von unseren Beziehungen zu diesem Weltgeist etwas erfaßt. Die Verschiedenheit der Auffassung dieser Beziehungen (Optimismus-Pessimismus) beweist, daß die Tatsachen keine Auffassung zwingend nahe lagen. Und zwar sind es nicht die Gedanken an die Gegenstände des religiösen Glaubens selbst die das religiöse Gefühl anregen, sondern vermöge der Gemütsbewegungen, die der religiöse Mensch von Jugend auf, »mit dem stets präsenten Gedanken an den Allgegenwärtigen verknüpft«, gewinnt dieser Gedanke selbst »eine assoziative Resonanz«. Wenn dann der Gottesgedanke Fähigkeit und Kraft gewinnt, das Gefühls- und Willensleben anzuregen, so zweifelt »der naive Mensch« nicht daran, daß Gott selbst ihm ein neues Herz und einen neuen Geist erzeugt habe. »In diesem Sinn erhebt die religiöse Erfahrung den Anspruch, den Glauben zu begründen.« »Ob das tatsächlich zwischen der Menschenseele und dem Weltgeist bestehende Verhältnis dem religiösen Glauben eine Bedeutung gibt, die ihm ohne die Wirklichkeit seines Objekts nicht zukommen könnte, das ist eine zwar auch für die Psychologie sehr bedeutsame Frage, die aber bei dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens sich nicht mit Entschiedenheit beantworten läßt.« —

In einem 2. Teil untersucht Dürr die »Entwicklung« der Religion, und zwar zunächst die Entstehung des Glaubens an die Existenz unsichtbarer Gegenstände, speziell des Seelenglaubens. Die fortschreitende Naturerkenntnis zerstört unaufhaltsam die niedrigeren Formen des Seelen- und Geisterglaubens, schließlich auch den Begriff »des dem Menschengeist mit selbständigem Bewußtseinsleben gegenüberstehenden . . . Gottes«. Das religiöse Gefühls- und Willensleben erwächst aus einer Verbindung dieses Glaubens an Unsichtbares mit dem Affekt der Furcht. In diesem Zusammenhang finden Zauberei, Opfer, Weltgericht, Schuldgefühl, schließlich auch die Idee der Erlösung eingehende Würdigung. Die

beiden »Erlösungsreligionen«, Christentum und Buddhismus werden einander gegenübergestellt und vergleichend gewertet. Zukunftsaufgabe ist es, daß die Religion ihre Erziehungsaufgabe auf einem anderen Wege als dem der alten »Droh- und Schreckpädagogik« vollbringe.

Am inhaltsreichsten ist der 3. Teil, der sich mit »Wirkungen und Begleiterscheinungen des religiösen Lebens« befaßt. »Die Religion erwächst aus gewissen Intellektualfunktionen, die den Glauben ans Uebersinnliche konstituieren, und aus gewissen Bedürfnissen, und ihre Wirkungen sind zunächst offenbar teils Folgeerscheinungen jenes Glaubens, teils Befriedigungen dieser Bedürfnisse.« Unter jenem Gesichtspunkt wird der Konflikt zwischen »Glauben und Wissen« behandelt, unter dem letzteren das Wunder und das Gebet als verbreitetste Ausdrucksform des Wunderglaubens; für den Frommen des neuen Glaubens ist das Gebet »nur noch der Ausdruck des Vertrauens auf die unabänderlich festgelegte, aber für den menschlichen Blick in Zukunftsdämmerungen sich verlierende Richtung des Welt- und Lebenslaufs«. Die Erfolge des Gebets »stehen in engster Beziehung zu den wichtigsten Wirkungen der Religion, die zusammengefaßt werden unter den Begriffen der Heiligung, der Besserung und der Bekehrung«. Hier wird im einzelnen das ganze Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit prinzipiell untersucht, und in Auseinandersetzung mit Starbuck das Wesen der Bekehrung bestimmt; Dürr begründet im Gegensatz zu der Starbuckschen Theorie von niederen und höheren Gehirnzentren die Vermutung, daß das Verhältnis der »zwei Seelen« durch das Verhältnis der beiden Gehirnhemisphären bedingt ist. — Das »Reinheitsideal« hat sich von den primitivsten Tabu-Vorstellungen zu dem Streben nach Beherrschung der Sinnlichkeit emporentwickelt. Die bedeutsamste Wirkung der Religion endlich, die Gemeinschaftsbildung, die alle anderen menschlichen Organisationen an Festigkeit übertrifft, muß sich nach der Richtung entwickeln, daß sie ihre Intoleranz verliert und jeden Konflikt mit anderen Interessengemeinschaften vermeidet.

Aus dieser kurzen Inhaltsangabe geht ein Doppeltes hervor. Zunächst dies, daß hier weder mühselige methodologische Erörterungen noch ein willkürlich beschränktes Untersuchungsobjekt die Darstellung bestimmt haben, sondern daß der Verf. in einem kühnen Entwurf den Gesamtkomplex der Religion zu erörtern unternommen hat; zugleich aber auch das andere, daß diese Gesamtdarstellung keinesfalls religionspsychologisch, sondern rein religionsphilosophisch orientiert ist; sie entwickelt Ideen über die Religion, wie sie — nach der Meinung des Verf. — sein soll. Es soll nicht bestritten werden, daß auch einige Gesichtspunkte zum psychologischen Verständnis der Religion dargeboten sind; ich weise besonders auf die Ausführungen über die »assoziative Resonanz« (S. 525) und über das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit (S. 564 ff.) hin. Aber im allgemeinen setzt der Abschnitt eine bestimmte philosophisch orientierte Gottesauffassung und bestimmte

Ideen über religiöses Leben ausgesprochenermaßen voraus und gestattet sich von hier aus eine nicht immer tief grabende Kritik der wirklichen Religion. Den ernstesten Einwürfen unterliegt des Verf. Analyse des Urchristentums, die ich nur als tendenziöses Mißverständnis zu bezeichnen vermag. Es ist nicht recht einzusehen, mit welchem Recht diese Räsonnements über vergangene und zukünftige Religion in einem Lehrbuch der Psychologie ihren Platz haben; eine Auseinandersetzung im einzelnen ist jedenfalls hier durch den unpsychologischen Charakter des Ganzen unmöglich gemacht. Ich zitiere zum Schluß einen Satz, in dem die persönliche Stellungnahme Dürrs vielleicht am klarsten zum Ausdruck kommt (S. 538): »Wer den Frieden gefunden hat, in dem das quälende Grübeln und Fragen über die letzten Dinge aufgehoben ist und die gesammelte Kraft des Denkens und Handelns sich der Arbeit an der Erscheinungswelt zuwendet, in deren Gestaltung der religiöse Mensch nächste Ziele der Entwicklung des Weltgeistes zu erfassen und an seinem Teil mit herbeiführen zu dürfen glaubt, wer durchdrungen und erfüllt ist von der Idee der Lebensgemeinschaft mit dem wahrhaft übersinnlichen und übermenschlichen Gott der reinen Geistesreligion, in dem erreicht das geistige Leben der Menschheit einen Höhepunkt, wobei alle Seelenkräfte eine Steigerung und Stärkung zu erfahren scheinen, die auf anderem Weg als auf dem der religiösen Entwicklung offenbar nicht erreichbar ist, und die für den ihrer teilhaftig gewordenen eine Erfahrungstatsache darstellt, die seinen Glauben nicht länger grundlos erscheinen läßt.«

W. Stählin (Egloffstein).

Die Entwicklungsjahre. Psychologische Studien über die Jugend zwischen 14 und 25. Herausgegeben von Joh. Eger und L. Heitmann. Verlag von Paul Eger, Leipzig.

Von dieser seit 1912 erscheinenden Sammlung liegen bis jetzt 7 Hefte vor [1]). Ueber die leitenden Gesichtspunkte betont der Herausgeber im 1. Heft ausdrücklich: »Aus der Praxis für die Praxis ist die Losung. Was wissenschaftlich zu Gebote steht, wird gerne benutzt; und wenn der psychologischen und pädagogischen Wissenschaft durch die Studien ein kleiner Dienst geleistet wird, so wird uns das freuen. Der Zweck der Studien ist es aber nicht. Sie wollen der Arbeit an der Jugend dienen und sie seelisch begründen und vertiefen.«

Es ist eine große Menge treffender Beobachtungen in diesen Heften niedergelegt; sie treiben religiöse Volkskunde in psychologischer Einstellung. Den religionspsychologi-

1) 1. J. Eger, Die Bedeutung der Jugendpsychologie, 49 S., Mk. —.90. 2. Clemens Schultz, Die Halbstarken, 40 S., Mk. —.75. 3. Elisabeth Jäckel, Weibliche Dorfjugend, 24 S., Mk. —.45. 4. L. Heitmann, Der Realschüler, 36 S., Mk. —. 60. 5. Otto Gerock, Der Handwerkslehrling, 57 S., Mk. 1.20. 6. Agnes Sapper, Das Dienstmädchen, 24 S., Mk. —.45. 7. D. Fr. Mahling, Die Psyche der Jugendlichen und das religiöse Moment in der Jugendpflege, 35 S., Mk. —.60.

schen Ertrag dieser Beobachtungen kurz herauszustellen und diese zu einem einheitlichen Bild zu verarbeiten, ist ganz unmöglich. Es handelt sich immer nur um Durchschnitte, nicht um Einzelerscheinungen. Die Kürze der Abhandlungen, bzw. die weite Umgrenzung ihrer Gegenstände bringt es mit sich, daß oft nur Andeutungen gegeben werden konnten, wo man Ausführungen gewünscht hätte. Oft kann man sich auch des Eindrucks nicht erwehren, das Leben selbst sei noch viel mannigfaltiger und die Uebergänge viel mehr fließend, als solche kurze Studien bei allem Streben nach Objektivität darzustellen vermögen.

Georg Merkel (Filke).

Heinzelmann, Privatdozent, Lic. Gerh., Animismus und Religion. Eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker. Gütersloh (Bertelsmann). 1913. 82 S. 1.50 Mk.

Die vorliegende Schrift versucht zunächst, »soweit in die Literatur über den Animismus einzuführen, daß, wer ihn weiterstudieren will, die nötigen Fingerzeige erhält« (Vorwort). Dieser Aufgabe ist das erste Kapitel gewidmet. Noch mehr als die vielen ethnographischen Berichte interessieren den Religionspsychologen die Erklärungen der animistischen Annahmen. Besonders die Tatsache, daß die Geister in ihrem ganzen Dasein und Tun sich genau so verhalten wie die Vorstellungsinhalte, verdient hervorgehoben zu werden. Traumvorstellungen, Fieberphantasien, Visionen sind dem animistisch Befangenen nicht Inhalt seines Bewußtseins, sondern sie sind ihm Eigenschaften von Dingen der Außenwelt, eben von Geistern. Verblassen die reproduzierten Vorstellungen, so schwindet der »Geist« dahin; verschwinden sie aus dem Gedächtnis, so stirbt der »Geist«. Träumt der Animist hinter verschlossenen Türen von einem Toten, so ist er am nächsten Morgen überzeugt, daß dem Toten Wände kein Hindernis sind. Kurz, die anschaulichen Inhalte aller Bewußtseinszustände, nicht nur des Wachens, verraten ihm die Gegenwart und den Zusammenhang wirklicher Dinge. Wahrnehmungsinhalte, die den Vorstellungen verwandt sind, die flüchtigen Schatten, werden als Eigenschaften geisterhafter Dinge genommen. Mir scheint, am Animisten kann man lernen, wie in Wahrheit der »naive Realismus« aussieht. Nicht nur die Erzählungen der Animisten, ihr praktisches Verhalten den Geistern gegenüber, stützt diese Theorie ihres Glaubens. Solcher Glaube erscheint dabei als Gewißheit mangels Kritik und mangels Beobachtung. Daß von immaterieller Seele dabei die Rede nicht sein kann, versteht sich; die Seele ist »Körperseele« (Wundt) oder »Schattenseele«. Auch die Ueberzeugung von der eignen Fortdauer nach dem Tode befestigt sich beim Animisten, nämlich sofern er »wahrnimmt«, wie er sich selbst mit geisterhaften Kräften ausgestattet im Traume begegnet. An Stelle des kausalen Zusammenhangs tritt im animistischen Weltbild der magische, an Stelle technischen Verhaltens des Menschen der Zauber-Ritus. Im übrigen liefert der Verf. eine ausführliche Beschreibung, deren Einzelheiten zum Teil mehr

ethnographisches Interesse haben. Alle aber können sie zum Belege der angedeuteten psychologischen Erklärung dienen, wie sie der Verf. sich auch zu eigen gemacht hat.

Weniger glücklich ist das zweite Kapitel, das selbständigere Ueberlegungen des Verf. enthält. Hier verdrängt das apologetische Interesse überdies das psychologische. Es liegt dem Verf. daran, nachzuweisen, daß monotheistische Religion »ein apriorischer Bestandteil des menschlich persönlichen Lebens ist«. Einmal gibt es nun keine apriorischen Bestandteile des Lebens, sondern höchstens Denkformen a priori der Wissenschaft. Zweitens kann man Regeln a priori nicht durch ethnographische Berichte und völkerpsychologische Deutung nachweisen. Die Kritik, die der Verf. an Wundt übt, erscheint mir recht unglücklich. So weit es in die apologetische Ausführung paßt, stützt sich der Verf. recht kräftig auf Wundt. Im entscheidenden Augenblick aber, wo es sich um den angeblichen Monotheismus der frühesten Entwicklungsstufe handelt, scheidet der Verf. Begriffe vom ideellen Objekt durchaus nicht von vagen phantastischen Vorstellungen. Mit Jehova oder Allah hat dieser Gott, dem man »mit dem Fufustössel ins Gesicht gestossen« hat (S. 55), nur eine dazu fragwürdige Singularität gemein.

Wundts Bedenken, die der Verf. auf S. 54 andeutet, sind durchaus nicht entkräftet. Nehmen wir bei alledem an, die erkenntnistheoretischen Erwägungen des Verf. wären geglückt, so kann sich über das Endergebnis der Erkenntnistheoretiker nur ebensosehr wundern wie der Psychologe. Es lautet in Kürze: »Der Animismus ist eine Krankheitserscheinung der Religion« (S. 68). »Er ist es vom kritisch-normativen Standpunkt aus« (S. 69).

Der Verf. hält allen Ernstes erkenntnistheoretische Besinnung für eine Methode, um Diagnosen auf dem Gebiete religiöser Pathologie durchzuführen. Krankheit ist dabei im buchstäblichen Sinne gemeint. Mit solchen Methoden sich breiter auseinanderzusetzen, hat eine der Psychologie gewidmete Zeitschrift keinen Grund. Den Apologeten von Fach überlasse ich das Urteil, ob für ihre Sache damit etwas gewonnen ist, daß man versichert, der Irreligiöse sei im Grunde krank. Der Psychologe kann in dieser Behauptung nur eine Umkehrung der gleichfalls indiskutabeln Versicherung materialistischer Aufklärer sehen, die meinen, jeder Religiöse sei geisteskrank.

Trotz dieser unumgänglichen Aussetzungen ist der anregende Wert der sorgfältigen Uebersicht und der fleißigen Literaturzusammenstellung anzuerkennen.

Siegfried Behn (Bonn).

Lic. E. Pfennigsdorf, Der religiöse Wille. Ein Beitrag zur Psychologie und Praxis der Religion. Leipzig, A. Deichert, 1910. 340 S., geh. 5.80 Mk.

Derselbe, Religionspsychologie und Apologetik. Leipzig, A. Deichert, 1912. 96 S., geh. 2 Mk.

Im Vorwort zu dem erstgenannten Buche weist der Verf. darauf hin, daß zwar die religiöse Vorstellungs- und Gefühlswelt bisher mannigfach untersucht worden sei, daß es aber

an einer eingehenden Untersuchung der Willensseite in der Religion fehle. Das Recht, von einer solchen oder geradezu von einem religiösen Willen zu sprechen, ergibt sich ihm aus der richtigen Beobachtung, daß das religiöse Leben weder in Vorstellungen noch in Gefühlen, noch in einer Verbindung beider aufgeht, sondern daß sich, von ihnen deutlich unterscheidbar, dem religiösen Bewußtsein ein Sollen oder Müssen aufdrängt, welches den Willen in Bewegung setzt und nach bestimmten Richtungen und Zielen lenkt. Dieses »Soll« ist ein unbedingtes (S. 123); es wirkt als kategorischer Imperativ auf das Wollen (S. 280), als ein Impuls, der so stark werden kann, daß er wie ein Wille im eigenen Willen, wie ein anderes Ich im eigenen Ich sich geltend macht (S. 73); ein eigentümliches Gefühl der Nötigung gibt dem religiösen Prozeß sein charakteristisches Gepräge (S. 220), welches durch Vorstellungen und Gefühlserlebnisse angeregt wird (S. 216). Besonders deutlich macht sich dieses unbedingte Sollen oder Müssen geltend, wenn das religiöse Subjekt infolge von Verirrungen seines Denkens und Fühlens von der Richtung abgewichen ist, in welche ihn jener kategorische Imperativ gewiesen hat. Es bringt ihm die ursprüngliche Richtung nötigend wieder zum Bewußtsein und gibt ihm die Möglichkeit, sich auf seine eigentliche Natur zu besinnen und eine Gegenbewegung gegen die Affekte, Vorstellungen und automatischen Vorgänge einzuleiten, welche es aus der Richtung gedrängt haben (S. 231). Was der Verf. hier beschreibt, läßt sich etwa mit dem Verhalten eines elastischen Körpers vergleichen, der jederzeit gemäß seiner Struktur die Tendenz hat, in seine ursprüngliche Form zurückzukehren, wenn er sie durch die Einwirkung irgendwelcher Kräfte verloren hat. Diese Deformation erscheint als das Willkürliche, Zufällige, jene ursprüngliche Formation dagegen als das Notwendige. So ist sich der religiös empfindende Mensch bewußt, in seinem religiösen Verhalten unter einer eigenartigen Nötigung zu stehen, welche eintritt, sobald durch religiöse Vorstellungen entsprechende Gefühle geweckt sind. Es regt sich in ihm ein Streben, das in eine ganz bestimmte Richtung gewiesen, ja gedrängt wird. Diese Nötigung, dieser Zwang ist aber, wie der Verf. mit Nachdruck hervorhebt, nicht Kausalzwang, sondern Normzwang; d. h. die religiöse Betätigung, welche durch ihn hervorgerufen wird, vollzieht sich nicht automatisch, gleichsam über den Willen des religiösen Subjekts hinweg, sondern durch den Willen hindurch, d. h. so, daß der Wille die Norm in sich aufnimmt, daß, wie der Verf. sagt, das unbedingte Sollen durch unser eigenes Wollen verwirklicht wird (S. 120) und nur dadurch verwirklicht werden kann (S. 122). Hieraus erklärt sich auch, daß das religiöse Wollen einerseits, und zwar gerade auf der Höhe seiner Vollendung, von dem Bewußtsein völliger Abhängigkeit von dem göttlichen Willen begleitet ist (S. 115), andrerseits aber gleichzeitig von dem höchsten Gefühl der Freiheit (S. 122).

Sehr beachtenswert ist, was der Verf. über die Einwirkung des religiösen Wollens auf das religiöse Erkennen sagt. Wirklicher Fort-

schritt in religiöser Erkenntnis wird nur dadurch erzielt, daß der Wille gemäß der erfahrenen unbedingten Nötigung sich betätigt. Der Verf. drückt es gelegentlich so aus: »Unzählig sind die Erfahrungen der Gläubigen, daß die Erkenntnis der Wahrheit von der rechten Stellung des Herzens und Willens zu Gott abhängt, und daß umgekehrt mit der Ablenkung des inneren Lebens von Gott die Gewißheit seiner Erkenntnis verloren geht« (S. 198). Das religiöse Denken und Vorstellen wird sofort unsicher und schwankend, wenn es sich von dem Lebensgrunde der wollenden Persönlichkeit loslöst und seinen Gewißheitsgrund statt in den praktischen Nötigungen des sittlich-religiösen Lebens in der Uebereinstimmung mit einem logischen oder spekulativen Ideal der Erkenntnis sucht (S. 184).

Welches sind nun aber die Normen, welche das Erlebnis des unbedingten Sollens oder Müssens dem Willen aufnötigt? Der Verf. glaubt sie in den Normen des analytischen und synthetischen Vorziehens gefunden zu haben, von denen er je drei aufstellt, die aber insgesamt auf die eine zurückzuführen sind: höherer Wert ist niedrigerem Werte vorzuziehen.

Es wäre kaum nötig, auf diese rein formalen und selbstverständlichen Bestimmungen einzugehen, wenn nicht eine dieser Normen mit der Wirklichkeit religiösen Lebens in Widerspruch stünde und die andere zum mindesten einseitig und mißverständlich ausgedrückt wäre. Der Verf. behauptet nämlich, daß der religiöse Mensch die Nötigung empfinde, religiösen Fremdwert religiösem Personwert vorzuziehen. Die dementsprechende Norm wird von ihm so formuliert: Das Wollen von religiösem Fremdwert ist dem Wollen von religiösem Personwert vorzuziehen (S. 141). Unter religiösem Personwert versteht er die dauernden Eigenschaften der religiösen Persönlichkeit: den Glauben an Gott, die Treue gegen ihn, die Liebe, die Hoffnung, die Ehrfurcht, die Heiligkeit (S. 134), unter religiösem Fremdwert Gott und das »Reich Gottes« (S. 140). Allein diese beiden Gattungen religiöser Werte können im Bewußtsein des religiös wollenden, d. h. den Willen in die durch das Erlebnis des unbedingten Soll vorgezeichnete Richtung lenkenden Subjekts überhaupt nicht miteinander in Konflikt kommen. Es ist undenkbar, daß bei Erstrebung der genannten Fremdwerte ein Fall eintreten könnte, in welchem jene Personwerte zurückgesetzt werden müßten. Ein Streben nach »Gott« oder »Reich Gottes« ohne die intensivste Aneignung der religiösen Personwerte wäre eine Selbsttäuschung, wo nicht eine »Lüge des Bewußtseins« (S. 97), und diese beiden Werte würden sich zu abstrakten Begriffen verflüchtigen, wollte man das Streben nach den religiösen Personwerten von ihnen trennen. Das Streben nach den religiösen Fremdwerten ist in dem Streben nach den religiösen Personwerten enthalten, jene können nur durch diese und in ihnen erstrebt und festgehalten werden. Der Fehler liegt darin, daß der Verf. die religiöse, d. h. hier die gemäß der erfahrenen religiösen Nötigung sich verhaltende Persönlichkeit mit dem sinnlich-selbstischen Ich verwechselt,

das von einer solchen Nötigung nichts verspürt oder wenigstens ihr widerstrebt. Daher übersetzt er auch die hier in Frage stehende Norm in den Satz: »Unselbstisches Wollen ist höher zu achten, als selbstisches« (S. 141) und behauptet: »Solange der Mensch Gott nur sucht, um Personwert zu gewinnen, bleibt sein religiöses Erleben und Verhalten selbstisch beschränkt« (S. 140). Aber das religiöse Subjekt ist sich bewußt, daß eben in dem Maße als es jene Personwerte erstrebt, sich aneignet, besitzt, sein naturhafter Egoismus überwunden und seine Persönlichkeit erweitert, erhöht und zur Schätzung der religiösen »Fremdwerte« befähigt wird.

Eine weitere Norm heißt: »Das Wollen von religiösem Wert ist dem Wollen von jedem andern Wert vorzuziehen« (S. 144). Hiebei unterscheidet der Verf. nicht einmal mehr zwischen religiösem Zustandswert (worunter er z. B. die Gefühle des Friedens, der Freude, der Seligkeit versteht), religiösem Personwert und religiösem Fremdwert (S. 144 f.) und spezifiziert seine Behauptung dahin, daß das Wollen von religiösem Wert dem Streben nach Erkenntniswert und ästhetischem Wert vorzuziehen sei. Den Beweis für diese Behauptung hat sich der Verf. dadurch sehr erleichtert, daß er bei der Schilderung des Strebens nach Erkenntnis lediglich den Typus des einseitigen Intellektualisten, des wissenschaftlichen Sportsmenschen sozusagen, im Auge hat und bei der Darstellung des Wollens von ästhetischem Wert nur an den selbstsüchtigen, zuchtlosen ästhetischen Genießer denkt. Die Erfahrung aber zeigt, daß das Wollen von Erkenntnis- und ästhetischen Werten nicht nur mit dem Streben nach hohen sittlichen Werten, bzw. der Ausübung wertvoller sittlicher Tugenden verbunden sein kann, wenn z. B. der Gelehrte ein Wahrheitssucher und der Aesthet ein großer Künstler ist, sondern daß sehr häufig das Streben nach solchen Werten gradezu der Weg ist, der zu religiösen Erlebnissen und damit zur Aneignung religiöser Werte führt. Der Verf. spricht es ja an anderer Stelle selbst aus, daß die Freude an der Wahrheit oder am Schönen sich ebenso wie die am Guten leicht religiös begründen und vertiefen lasse und daß »auch die höchsten geistigen Aktivitätsgefühle sich religiös färben und ausgesprochen religiösen Charakter annehmen können« (S. 181). Hier taucht eben ein Problem auf, das der Verf. wohl gefühlt, aber nicht völlig gelöst hat: wie verhält sich sittliches Wollen zu religiösem Wollen? Pfennigsdorf sucht seine These, daß das Wollen von religiösem Wert dem Wollen von jedem andern Wert vorzuziehen sei, auch auf das Wollen von sittlichem Wert auszudehnen. Hier aber sieht er sich genötigt, den religiösen Wert, um den es sich bei dieser Gegenüberstellung handelt, erheblich einzuschränken. Nun heißt die Norm: »Das Wollen von (sittlich-) religiösem Wert ist dem Wollen von sittlichem Wert vorzuziehen« (S. 157) und ihr entspricht die andere Regel: »Sittliches Wollen ist nichtsittlichem religiösen Wollen vorzuziehen« (S. 160). Hiemit gibt er zu, daß religiöses und sittliches Wollen einander nahe verwandt sind, und daß es, zumal in der lebendigen Wirklichkeit, nicht leicht ist, beide deut-

lich gegeneinander abzugrenzen. Der Verf. versucht es zwar und weist dabei u. a. darauf hin, daß der religiöse Wille im Unterschied vom sittlichen seine Richtung nicht durch ein unpersönliches Gesetz empfange, sondern durch einen persönlichen Impuls, der lebensmächtig auf ihn einwirke, und daß religiöses Wollen von dem Bewußtsein von der Erreichbarkeit seines Ziels begleitet sei (S. 73, 59 f.); indessen wird man doch zu der Annahme geführt, daß es sich hiebei nicht um Unterschiede des Wesens, sondern des Grades, der Intensität handelt, wenn Pfennigsdorf von dem religiösen Gefühl sagt: »Es ist ebenso wie das sittliche ein Gefühl unbedingter Wertschätzung, aber es ist zugleich ein L e b e n s g e f ü h l i n t e n s i v s t e r A r t, denn es beruht nicht nur auf dem Innewerden eines unbedingten sittlichen Soll, sondern auf der Erfahrung des Lebenszusammenhanges mit der höchsten sittlichen Macht, bzw. der Loslösung von ihr. Durch seine Lebensmächtigkeit erhebt sich das religiöse Gefühl über das bloß sittliche ebenso wie das sittliche Gefühl überall, wo es lebensmächtig den Menschen ergreift, religiöse Färbung annimmt« (S. 88). Dem entspricht auch die Behauptung, daß auf der idealen Höhe der Religion, wie sie in Jesus verkörpert sei, eine Opposition von Sittlichkeit und Religion ausgeschlossen sei, weil das sittliche Leben die natürliche Folge (die »Frucht«) des religiösen Verhaltens sei (S. 162). In der Tat, der Mensch, der gemäß dem Drang des unbedingten religiösen Sollens sich sittlich betätigt, empfindet seine religiöse Sittlichkeit lediglich als eine Kräftigung, Vertiefung und Klärung seines sittlichen Strebens überhaupt, insofern er sich bewußt ist, daß es eben nun einerseits tiefer in den Grund der Wirklichkeit alles Seins hinabreicht und eben dadurch andrerseits »der Erfüllung seiner eigensten Natur und Anlage, der sich sein tiefstes Seelenleben entgegenstreckt« (S. 245), dienen kann. Das religiöse Verhalten, wie es sich in Befolgung der erlebten inneren Nötigung gestaltet, ist die Erfüllung des bloß sittlichen Verhaltens.

Hat Pfennigsdorf schon in der Einleitung zu seinem Buche über den religiösen Willen methodologische Fragen der Religionspsychologie behandelt, so tut er dies prinzipiell in der Schrift über Religionspsychologie und Apologetik, einer Sammlung von Vorträgen, welche auf dem im Jahre 1912 durch den Zentralausschuß für Innere Mission veranstalteten apologetischen Instruktionskursus in Berlin gehalten worden waren.

Die Religionspsychologie ist nach seiner Ueberzeugung eine Tatsachenwissenschaft; ihre Aufgabe ist es, die G l e i c h a r t i g k e i t gewisser Vorgänge begrifflich festzustellen, sowie die R e g e l m ä ß i g k e i t e n im Zusammenhang und in der Abfolge religiöser Erscheinungen nachzuweisen, um so womöglich bestimmte Gesetze des religiösen Lebens zu ermitteln. Nur soweit es ihr gelingt, das religiöse Leben in der bezeichneten Weise durch Begriffe und Gesetze zu rationalisieren, ist sie selbst Wissenschaft (S. 5 f.). Die Fragen sowohl nach der Wahrheit als nach dem Wert der Religion scheiden hiebei aus; den Versuch, den Troeltsch unternommen hat, auf die empirisch-

psychologische Religionsbehandlung eine rationale Erkenntnistheorie der Religion aufzubauen und das apriorische Vernunftgesetz zu suchen, welches zugleich ein Mittel der kritischen Reinigung und Fortentwicklung der naturwüchsigen psychologischen Religion sein könne, lehnt er als undurchführbar ab; mit Recht, soweit es sich um die erwähnte Aufgabe des apriorischen Vernunftgesetzes handelt; denn diesem Gedanken liegt die irrige Ansicht zugrunde, daß Religion letztlich eine Betätigung des Denkens, der Vorstellung, ein Wissen sei. »Das Wahrheits- und Geltungsbewußtsein der Religion aber kann sich immer nur auf das religiöse Erleben gründen und kann daher durch rationale Ueberlegungen niemals hervorgerufen oder ersetzt werden« (S. 13). Ebenso wird man seiner Kritik des genetischen Verfahrens, welches Wundt einschlägt, um die Gesetze des religiösen Bewußtseins zu entdecken, insofern zustimmen müssen, als auch hier die Religion aus den allgemeinen psychischen Kräften abgeleitet und die Frage gar nicht gestellt wird, ob nicht vielleicht doch in allen religiösen Lebensäußerungen ein ursprüngliches, unableitbares, eigentümliches Lebensgefühl hervortrete (S. 26). Pfennigsdorf hält diese Versuche, die Religion aus anderen allgemein seelischen Bedürfnissen genetisch abzuleiten, für den Grundfehler der modernen Religionspsychologen (S. 45) und fordert erst die Anwendung der analytischen, auf Selbstbeobachtung beruhenden Methode für die Religionspsychologie, ehe die genetische oder kausale mit Nutzen eingeführt werden könne, erst Glaubenspsychologie und dann Religionspsychologie (S. 30f.). Diese gewiß sehr naheliegende und doch auch sonst in der Wissenschaft allein zweckmäßige Reihenfolge der Methoden setzt freilich voraus, daß der Religionspsychologe selbst religiöse Erfahrungen gemacht hat und ein durch religiöse Erlebnisse befruchtetes und geklärtes religiöses Bewußtsein besitzt.

Franz Schmid (Nürnberg).

Georg Runze, Essays zur Religionspsychologie. (Deutsche Bücherei Nr. 132—133), Verlag Deutsche Bücherei, Otto Koobs, Berlin 1913. 143 S. 1 M.

Eine bequeme und dankenswerte Zusammenstellung dreier schon früher veröffentlichter Aufsätze: 1. Die psychologischen Grundlagen der Religion. (Aus dem »Jahrbuch moderner Menschen. Beiträge zur Förderung des philosophischen und sozialpolitischen Interesses«. Verlag von A. W. Zickfeld, Osterwieck (Harz) 1908, S. 71—88). — Die psychischen Motive der relig. Vorstellungsbildung lassen sich am besten an den spontanen Funktionen der Kindesseele und an den ihnen entsprechenden (?) naturwüchsigen Lebensäußerungen kindlicher Naturvölker beobachten. Als die 4 Wurzeln der Religion werden Wünsche, Hoffnungen und Befürchtungen des Gemüts, die von der Sprache beeinflußte Einbildungskraft, das kausale Verstandesrätsel und sittliche Willensmotive in Anspruch genommen. — 2. Zur Wertbestimmung religiöser Erfahrungen. (Aus der Zeitschrift für Religionspsychologie, Bd. IV (1910) H. 4, S. 113—122; dort unter

dem Titel: Evangelium armer Seelen) — Gedanken über die biologische Bedeutung der Unterscheidung zwischen einem höheren und einem niederen Ich. — 3. Die Stellungnahme zum Unsterblichkeitsglauben im Konfuzianismus, im Buddhismus und im Alten Testament und ihre neueren Parallelen. (Aus den »Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft II. Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung« Verlag von R. Gärtner [jetzt Weidmannscher Verlag] 1894. S. 163 bis 224). — Sucht an den 3 genannten Religionen und analogen Erscheinungen in der modernen Kulturwelt den Zusammenhang zwischen der Stellung zur Unsterblichkeitsfrage und der letzten Wertbeurteilung des Lebens und der Persönlichkeit aufzuzeigen.

Das Ganze, mindestens die beiden ersten Stücke, trägt, wie ja auch der Titel ausspricht, mehr den Charakter geistreicher Plauderei als exakter Untersuchung.

W. Stählin (Egloffstein).

Fr. Schmid, Das religiöse Erlebnis, sein Wesen und sein Verhältnis zu den Mächten des Gemeinschaftslebens und der geschichtlichen Offenbarung. (Bericht über die am 25. Sept. 1912 zu Nürnberg abgehaltene 42. Allg. Pastoralkonferenz ev.-luth. Geistlicher Bayerns. Nürnberg 1912, Buchhandlung des Vereins für Innere Mission. S. 7—33.)

Dieser feinsinnige Vortrag verdient ein besseres Schicksal als in einem nur engeren Kreisen zugänglichen Konferenzberichte vergraben zu bleiben. — Die Beschreibung des religiösen Erlebnisses ist eine wesentlich psychologische. 3 Merkmale sind dem religiösen Erleben eigentümlich: wir fühlen uns nicht nur berührt von einem Ereignis, dessen nächstliegender Sinn sich uns enthüllt, sondern von einer Macht, welche hinter diesem Ereignis steht und mittels desselben auf uns wirkt (Beispiel: Augustins Bekehrung); dem entspricht auch eine Vertiefung nach der Seite des Subjekts, insofern als dabei der Mensch »im Kern seiner Persönlichkeit« sich erfaßt fühlt; und zugleich verspüren wir eine Nötigung, »als ein seiner selbst bewußtes Ganzes . . . zu der erfahrenen Einwirkung Stellung zu nehmen«. — Hiermit sind unbestreitbar psychische Tatbestände glücklich erfaßt und Eigentümlichkeiten der spezifisch religiösen »Objekterfassung« beleuchtet.

W. Stählin (Egloffstein).

Johannes Volkelt, Was ist Religion? (Festvortrag gehalten zum 25 jährigen Bestehen der Ferienkurse in Jena am 5. August 1913) Leipzig, J. C. Hinrichs 1913. 24 S. —.50 M.

Verf. will weder versuchen »durch einen vergleichenden und zusammenfassenden Ueberblick über die geschichtlichen Religionen zu dem Wesentlichen in den Religionen zu gelangen«, noch auch »völkerpsychologisch der Entwicklung der Gefühle im geschichtlichen Leben der Menschheit nachgehen«, sondern er stellt ausdrücklich die Frage psychologisch: »Welche Bedingungen müssen in unserem Bewußtsein erfüllt sein, wenn man mit Fug und Recht

soll sagen dürfen: hier liegt religiöses Verhalten vor?«

Für die Verwendung des Namens Religion stellt V. die doppelte Bedingung auf, daß das, was man so nennt, nichts von Grund aus Anderes sei, als was in den großen geschichtlichen Gebilden vorliegt, die den Namen Religion tragen, und daß das Werterlebnis, dem man die Bezeichnung Religion gibt, nicht einfach zu einem der anderen großen anerkannten Wertgebiete gehöre, für die allgemein angenommene sprachliche Ausdrücke bestehen. Das führt V. zu einer Absage an vier verschiedene mißbräuchliche Verwendungen des Namens Religion, nämlich für die gefühlsmäßige Bejahung wissenschaftlicher Ergebnisse, für das Ergriffen- und Beseligtsein von einem sittlichen Ideal, für die aus künstlerischem Genießen geschöpfte Erquickung oder Erhebung, oder für jede »aus der Tiefe stammende Regung, jede schöpferische Urlebendigkeit überhaupt. Die religiöse Gemütshaltung ist ein »intuitives Erleben«, und zwar im Gegensatz zu der auf die Natur, oder auf das eigene Ich oder das Gute oder das Schöne gerichteten intuitiven Gewißheit ist Religion die intuitive Gewißheit, sich in Einheit mit dem Unendlichen, mit dem tiefsten Grunde alles Seins, mit dem Ewig-Einen zu fühlen. »Selbst wenn diese Gewißheit auf Illusion beruhen sollte . . . so würde damit die Tatsächlichkeit dieses Gewißheiterlebnisses nicht umgestoßen sein.«

Hier ist nun der Punkt, wo sich mir die psychologische Betrachtungsweise V.s in eine philosophische umzubiegen scheint. Die Bedingung dafür, daß jenes Einheitsgefühl ein wirklich vollzogenes Erlebnis sein soll, findet nämlich V. darin, daß der Weltgrund als absoluter Geist erlebt wird, weil es sonst an jeder Berührungsfläche zwischen meinem Ich und jenem Weltgrund fehle. Und es sei auch für das intuitive religiöse Erleben bedeutungsvoll, daß die theoretische Erörterung der abschließenden Probleme, welche notwendig und möglich ist, zu dem Satze gedrängt wird, daß die Gesamtwirklichkeit nichts anderes ist als die Selbstverwirklichung des absoluten Wertes. »Nicht also in der Abschüttelung jeder Verbindung mit der Metaphysik, nicht in der Ablösung von jeder begrifflichen Weltanschauung, sondern in der Verbindung der Religion mit metaphysischem Nachdenken, nicht in der Umwandlung der Religion in rein subjektive Erregungen, sondern in der immer reineren Ausgestaltung der Religion zur Religion des absoluten Geistes scheint mir das Heil der Religion zu liegen.«

W. Stählin (Egloffstein).

G. Vorbrodt, Zur theologischen Religionspsychologie. Leipzig (A. Deichert) 1913. 53 S. M. 1.20.

Vorbrodt hat in dieser Broschüre 2 Aufsätze vereinigt, die dazu dienen sollen, die theologische Religionspsychologie, die hinter die allgemeine Religionspsychologie bisher zurückgeschoben worden sei, mehr in den Vordergrund des Interesses zu rücken.

Der 1. Aufsatz über »Religionspsychologie und Innere Mission« entwickelt das Wesen der theologischen Religions-

psychologie und ihre Bedeutung für die Innere Mission und die Apologetik. Sie ist ein »spezifisch christlich-theologischer Ausschnitt« der allgemeinen Religionspsychologie und zerfällt in 2 Teile, die Psychotheorie und die Psychagogik. Die Psychotheorie hat 1. eine »Phänomenologie der Persönlichkeit« unter dem Gesichtspunkt zu geben, daß das Wesen des Christentums in »Biopsychologie« besteht, 2. in der »Sozialpsychologie« das Wesen des »biopsychischen Organismus«, der Kirche, zu behandeln, 3. in der »Geschichtspsychologie« den psychischen Nerv in den geschichtlichen Quellen des Christentums aufzudecken, 4. in der »Psychologie der Metaphysik« die Persönlichkeit Gottes mit biopsychologischen Mitteln darzustellen. An die Psychotheorie schließt sich dann die praktische Psychagogik des Religionsunterrichts an. Die Bedeutung der theologischen Religionspsychologie für die Innere Mission besteht darin, daß die »physiologische Religionspsychologie der Seelsorge« der Inneren Mission die Mittel gibt, die Menschen, auf die sie wirken will, kennen zu lernen und zu bessern. Der Apologetik zeigt die Religionspsychologie, daß die traditionelle Rechtfertigung des Christentums mit den Mitteln des Intellekts keinen Wert hat, da der Intellekt »heute immer mehr in seiner Minderwertigkeit von der Psychologie selbst entlarvt ist«. Vielmehr wirkt die Apologetik nur »durch schlichte, warme Darstellung und Vorlebung des Christentums«.

Der 2. Aufsatz über »Religionspsychologie und Glaubenslehre« »will im Sinn der empirischen Glaubenslehre, die die geschichtlich-biblische und psychologische Seite gegenüber jeder philosophischen Seite des die Geschichte entleerenden Neukantianismus usw. vertritt, einen Versuch unternehmen, der Religionspsychologie wirklichen Eintritt in die Theologie zu schaffen, der bisher nur für die praktische Theologie zugestanden war, der ganzen Entwicklung der Religionspsychologie nach aber auch für die Glaubenslehre bestimmt ist«. In diesem Bestreben entwickelt V. die Grundzüge einer neuen Glaubenslehre. Der entscheidende Gesichtspunkt, von dem er dabei ausgeht, ist, daß die Hauptstücke der Glaubenslehre nur in den Rahmen der Psychologie eingezeichnet werden können, da das Wesen des Christentums in der Biopsychologie besteht. Die biopsychologische Betrachtung des Christentums ergibt dann »3 Gruppen glaubenslehrmäßiger Momente«, die Offenbarungs-, Erlösungs- und Sozialpsychologie. Die Offenbarungspsychologie hat den Vorgang der Offenbarung selbst und das Verhältnis von Bewußtseinsvorgang und -inhalt zu bestimmen. Die Erlösungspsychologie ist in der angenehmen Lage, auf ein Buch des Tübinger Privatdozenten K. Oesterreich (Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen. Leipzig, 1910) verweisen zu können, das der Theologie »Richtung und Maß bieten kann über das wichtige Problem der Erlösung«, da nämlich die gesamte Erlösung »auf die Persönlichkeits- bzw. Ichpsychologie abzutragen« ist. Die Sozialpsychologie endlich hat »das Verständnis unserer Jetztkirche« zu vermitteln

und dabei den »reicher oder geringer organisierten Formenreichtum« zu entwickeln.

Das ist das Bild der »theologischen Religionspsychologie«. Da nun nach V. der Empirismus »ein wirklich brauchbarer Maßstab für die Wirrungen und Irrungen unserer Tage« ist, so könnte ich eigentlich mit dieser empirischen Darstellung seiner Gedanken abschließen. Allein damit ihre wirklich nicht geringe Unklarheit und Verkehrtheit deutlich genug hervortritt, möchte ich nun doch noch, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, einige Hauptpunkte herausheben, an denen die Kritik einzusetzen hat.

1. Der erste Punkt betrifft die grenzenlose Ueberschätzung der Psychologie. Sie ist einfach Universalheilmittel; sie ist »das A und O aller Theologie« und kann »allein wirklich wissenschaftliche wie praktische Winke bieten«. Nur die Psychologie ermöglicht der Inneren Mission die Durchführung ihrer Aufgabe, die Kenntnis und Besserung der Menschen, und der Heidenmission gibt sie »nicht nur einen unentbehrlichen Antrieb zur Vertiefung der Missionsmethoden«, »sondern auch Klärung über die Streitfragen zwischen positiven und liberalen Missionsgesellschaften«. Aber auch auf theoretischem Gebiete (z. B. Wunderfrage) »vermag die Religionspsychologie a priori eher etwas zu leisten als die auf traditionellen Geleisen festgefahrene Dogmatik«. Sogar über »Unerfahrbares« »vermag gerade die Religionspsychologie Auskunft zu geben«. Ueberhaupt ist »alles, was so hoch und hohltönend bisher von Erkenntniskritik, Werturteilen und anderen unsere Universitätskatheder beherrschenden und der Kirche der empirisch gerichteten Gegenwart so unendlich schadenden Einseitigkeiten eines Kant gesagt war, . . . empirisch als Tatsache nichts anderes als Biopsychologie«. Hiebei kann ich mir bloß ein Doppeltes denken: entweder hat sich V. nicht klar gemacht, wie verschieden die Gesichtspunkte sind, mit denen unser Geist an die Dinge zu ihrer Erforschung und Bewältigung herantritt, oder er heißt wahllos alles Psychologie und subsumiert unter diesen Begriff auch die allerheterogensten Elemente. Jedenfalls kommen wir mit diesem Terrorismus der Psychologie in der wissenschaftlichen Arbeit nicht weiter, wo, wie überall, der Fortschritt nur durch klare Differenzierung erreicht wird.

2. Die ihrer Grenzen sich bewußte Psychologie brauchen wir, ganz gewiß, auch in der Theologie. Aber nun auch wirklich Psychologie, die unbekümmert um alle Theorien und vorgefaßten Meinungen rein empirisch die Tatsachen erforscht und jede Tendenz fernhält, die der Feststellung der Tatsachen fremd ist. Nach V. ist aber die Psychologie und Religionspsychologie Biopsychologie, d. h. die psychologischen Erscheinungen müssen der biologisch-physiologischen Betrachtungsweise unterworfen werden, weil das Christentum eine »biologische Tatsache«, »Biologie des ewigen Lebens« ist. Das ist nun aber gerade nicht mehr Psychologie, sondern Metaphysik, nicht mehr empirische Forschung, sondern eine Theorie, eine vorgefaßte Meinung, von der aus die Tatsachen betrachtet und vergewaltigt

werden. Ob die geistige und speziell die religiöse Entwicklung der biologisch-physiologischen völlig analog ist, das ist eben die Frage, deren positive Beantwortung nicht schon der psychologischen Analyse zugrunde gelegt werden darf, wenn anders sie psychologisch-empirisch sein will. Wenn freilich V. selbst keinen durchgängigen Parallelismus zwischen Psychischem und Physischem annehmen will, wie es an manchen Stellen scheint, dann ist es eine unerlaubte Spielerei mit biologischen Begriffen, die lediglich der Unklarheit und Verwirrung dient.

3. In der Bestimmung des Verhältnisses von Religionspsychologie und Glaubenslehre erreicht die Unklarheit und Verkehrtheit der Vorbrodtschen Gedanken ihren Höhepunkt, weil Aufgabe und Methode der Religionspsychologie und der Glaubenslehre nicht klar erkannt und prinzipiell geschieden werden. V. meint nämlich, die Aufgabe der Religionspsychologie und der Glaubenslehre sei dieselbe, nur in der Methode bestehe ein Unterschied in der Weise, daß die Glaubenslehre ihre Aufgabe mit veralteten Erkenntnismitteln, die Religionspsychologie dagegen mit Hilfe eines modernen und allein wissenschaftlichen empirischen Verfahrens löse. Dieser Grundgedanke findet in folgendem Satz seinen klaren Ausdruck: »Die luftigen ‚Normen', das begriffliche ‚Dogma', die ‚spekulativ'-phantasive ‚Erkenntnis' der heutigen schon durch den Namen als unempirisch dokumentierten ‚Dogmatik' müssen auf die schlichte Erfahrung reduziert werden. . . . Empirie schließt dabei nie Theorie aus, sondern erst recht ein und ergänzt sich durch dieselbe.« Aber hier steckt nun eben der Grundirrtum, der an aller Unklarheit schuld ist. Auf das einzelne kann ich hier nicht eingehen, ich verweise auf meine eigene Schrift über »das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik« (Tübingen, 1913), wo ich nachzuweisen versucht habe, daß die Religionspsychologie von sich aus niemals die Aufgabe der Glaubenslehre lösen kann, und daß sie ihrer eigentlichen Aufgabe entzogen würde, wenn sie die Aufgabe der Glaubenslehre lösen wollte, weil eben beide Disziplinen prinzipiell verschiedene Aufgaben haben. Nur durch klare Grenzscheidung kommen wir hier in der wissenschaftlichen Arbeit weiter.

V. hat das Verdienst, zum erstenmal in Deutschland die Aufmerksamkeit theologischer Kreise auf die Religionspsychologie gelenkt zu haben. Es ist darum schade, daß er immer noch nicht zu einer klaren Orientierung in prinzipiellen Fragen gekommen ist.

H. Faber (Stuttgart).

IV. Zeitschriftenschau.

American Journal of Psychology XXIV, 3 (July 1913) S. 360—377.

Pr. Smith, Luthers Early Development in the Light of Psycho-Analysis.

Wer andere Psychoanalysen großer Männer gelesen hat, wird bei der Lektüre dieses Artikels angenehm überrascht sein, denn dem Verf. ist der große Mensch Luther doch von größerer Bedeutung als die einzelnen mehr oder weniger unerfreulichen Einzelheiten, auf die die Psychoanalytiker sonst das Hauptgewicht legen. Er fragt: was für eine Art Mensch war Luther, wo stecken die Quellen seiner geistigen Kraft? Der Artikel behandelt die Jugend Luthers bis etwa 1508, und legt nun auch großes Gewicht auf das neuropathische seiner Veranlagung; aus vielen Einzeltatsachen wird das Bild einer Angstneurose aufgebaut, gestützt wesentlich auf die vielen Teufelserscheinungen und die dauernden aufreibenden Kämpfe Luthers gegen seine geschlechtlichen Begierden. Die Befreiung kam durch die Uebersiedelung nach Wittenberg (1508), dadurch, daß seine Energie jetzt ein fruchtbares Betätigungsfeld findet und daher von der ständigen Beschäftigung mit seinen Versuchungen abgelenkt wird. — Obwohl der Artikel viele Einzelheiten Freudscher Deutungen übernimmt (Vaterkomplex), hält er sich doch von zu groben Uebertreibungen frei und bleibt dem Vorsatz treu, durch die Analyse nicht das Erhabene in den Staub ziehen zu wollen. Wie weit die einzelnen Angaben zutreffen, muß der Beurteilung der Religionshistoriker überlassen bleiben.

Koffka (Gießen).

Das **Archiv für Religionswissenschaft** (bisher 16 Bde., 1898 bis 1913, vom 7. Bd. ab im Verlag von B. G. Teubner in Leipzig, seit 1909 hrsg. v. Richard Wünsch) hat den Kreis der einzelnen Forschungszweige, denen seine Beiträge angehören, weit gesteckt. Vertreter der Religionsgeschichte, der Philologie, der Ethnologie, der Theologie, der Medizin vereinigen sich hier zu gemeinsamer religionswissenschaftlicher Arbeit. Selbstverständlich ist eine große Zahl dieser Beiträge auch in religionspsychologischer Hinsicht interessant. Doch ist Religionspsychologie als selbständiger Gesichtspunkt nur selten treibendes Motiv und eigentlicher Zweck der Arbeiten. So ist auch von den Abhandlungen des neuesten Jahrgangs (Bd. XVI, 1913) speziell für den Religionspsychologen nur eine einzige Arbeit als ganze beachtenswert, nämlich die des Königsberger Psychiaters E. Meyer über »Religiöse Wahnideen« (S. 1—51, mit einer zwei Photographien von Kranken enthaltenden Tafel).

In einigen Vorbemerkungen geht der Verf. zunächst auf die Frage ein, bei welchen Arten psychischer Störung religiöse Wahnideen vor allem hervortreten, und er findet solche im wesentlichen bei der mehr oder weniger hemmungslosen Vorherrschaft sowohl negativ wie positiv gerichteter Vorstellungsreihen (Kleinheits- und Größenwahn) (S. 3); so als Versündigungsideen bei der Melancholie und anderen Depressionszuständen im Verlauf verschiedener Psychosen (S. 3), als exaltativ-ekstatische Erlebnisse bei gewissen psychischen Störungen (Dämmerzuständen) der Epileptiker (S. 4 ff.). Dann

wendet er sich zu ganz bestimmten einzelnen Fällen seiner Praxis; zunächst kurz zu einigen angeblichen Gebetsheilungen (S. 6 ff.), darauf zu Erscheinungen einer Ansteckung durch religiöse Ideen (psychische Infektion), die erfahrungsgemäß besonders durch inniges Zusammenleben der in Betracht kommenden Personen und ihre gleichzeitige Abgeschlossenheit von der Welt begünstigt werde (S. 9 ff.); bei einer Ansteckung weiterer Kreise, ganzer Volksmassen (Massensuggestion) spiele die alle Hemmungen fortreißende Erregung die Hauptrolle (S. 10 ff.). Dies führt ihn zur Psychologie der Sektenbildung: psychische Infektion einer ganzen Anhängerschaft durch ihren Führer (S. 39). Als Beispiel wird ein spezieller Fall besonders ausführlich (S. 15—40, also dem äußern Umfang nach die Hälfte des ganzen Aufsatzes einnehmend) geschildert: mit eingehenden Krankenbeschreibungen, gerichtlichen und ärztlichen Gutachten (der Verf. war selbst einer der medizinischen Gutachter dieses Falls im Zusammenhang eines gerichtlichen Entmündigungsverfahrens) und einigen Briefen der betreffenden Patienten.

Von den allgemeinen Ausführungen des Verf., die sich namentlich auf die Fragen nach der charakteristischen Eigenart, nach dem besonders günstigen Nährboden und nach der Erkennbarkeit der religiösen Wahnideen erstrecken, scheinen mir die folgenden bemerkenswert. 1. In bezug auf die besondere Eigenart religiöser Wahnideen konstatiert der Verf. — und er betont diesen Punkt besonders nachdrücklich und häufig (S. 4. 6. 8. 14. 50) — daß sie durchweg mit einem recht einfachen, ursprünglichen, primitiven Gedanken- und Vorstellungsmaterial arbeiten (Bibel-, Gebet-, Gesangbuchstellen; ganz traditionelle, landläufige religiöse Anschauungen und Ideen: Gott, Christus, heiliger Geist, Engel, Teufel, böse Geister); und zwar merkwürdigerweise gleichviel, ob der Bildungsgrad des Kranken ein hoher oder niederer ist. 2. Von Momenten, welche die Entstehung von Wahnideen religiösen Gepräges begünstigen, werden genannt: krankhafter Gesamtzustand, abnorme Erregbarkeit, die die Klarheit der Auffassung beeinträchtigt, gesteigerte Beeinflußbarkeit und Eindrucksfähigkeit, krankhafte Selbstüberschätzung, Unklarheit und Weitschweifigkeit, z. T. auch besondere Beschränktheit oder direkt angeborene Geistesschwäche, die von vornherein zur Aufnahme einseitig religiöser Ideen disponiert, ferner Zustände krankhafter gemütlicher Erregung (affektive Störungen), stärkere Bewußtseinstrübungen, gewisse religiöse Dispositionen (bes. bei Epileptikern), Massensuggestion (S. 40. 47 ff.). Dagegen scheint es auffallenderweise für das Auftreten religiöser Wahnideen, die sich im Anschluß an gewisse Psychosen einzustellen pflegen, gleichgültig zu sein, ob der Kranke früher in religiös gestimmter Umgebung und unter deren Einfluß gelebt hat oder nicht (S. 2). 3. Die Uebergänge vom Normalen zum Krankhaften sind gerade auf dem Gebiet religiöser Vorstellungen besonders vielfältig (S. 46 ff.). Es ist oft schwierig, frommen Glauben und Wahn zu scheiden (S. 8. 41), zumal ja die religiösen Ideen selbst kaum über einen allgemein bekannten und geläufigen Umkreis religiöser Vorstellungen hinausgehen und, rein für sich betrachtet, nichts Krankhaftes haben. Das führt den Verf. zu der Unterscheidung zwischen formal und inhaltlich krankhaften religiösen Aeußerungen (S. 8 f. 46). In der Regel läßt sich die krankhafte Natur religiöser Wahnideen erst dadurch erweisen, daß man sie in Verbindung mit anderen zweifellosen geistigen Abweichungen und sonstigen abnormen Krankheitserscheinungen findet. In Fällen, wo letztere zurücktreten oder fehlen, wo also das übrige Verhalten der Kranken wenig greifbare Anhaltspunkte für die Annahme geistiger Störungen bietet, wird die Diagnose besonders schwierig. Es kann dann nur der geistige Gesamtzustand bei der Beurteilung und Entscheidung darüber, ob normal oder krank, den Ausschlag geben; namentlich muß auch der Einfluß der religiösen Ideen auf die Handlungen beachtet werden (S. 46 f.).

Wertvoll an der Arbeit von Meyer scheint mir besonders die ausführliche Heranziehung von Berichten, Protokollen, Krankenbeschreibungen, richterlichen und ärztlichen Gutachten, Dokumenten der Kranken selbst usw. im Wortlaut, da sie dem Laien auf dem Gebiet der Psychiatrie

einmal einen Blick sozusagen in die Akten wenigstens einiger weniger Fälle gewährt. Das ist ja auch die ausgesprochene Absicht des Verf. (S. 44). Daß er die Behandlung der Beispiele aus seiner klinischen Erfahrung in möglichst wenig psychiatrisch fachspezialistischer Form gehalten hat, ist in einer Arbeit, die für die Leser eines Archivs für Religionswissenschaft bestimmt ist, an sich nur zu begrüßen; das ausdrücklich betonte völlige Absehen von kritischer Literaturbesprechung bleibt aber doch zu bedauern; der Nichtfachmann wäre zum mindesten für einige kurze Hinweise auf Spezialliteratur recht dankbar.

Konrad Schröder (Gießen).

Christliche Welt, 27. Jahrg. 1913.

Nr. 2: K. Veller, Wandlungen im Autoritätsbegriff. — Die Unentbehrlichkeit der Autorität (des »Respekts«) und die Schwierigkeit, heute Autorität zu begründen.

Nr. 3: A. Harnack, Der erste Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins (Forts. aus 1912, Nr. 44).

Nr. 8: Derselbe, Der zweite Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins.

Nr. 8, 9, 10: Johannes Naumann, Die Beweggründe zum Gottesglauben in den verschiedenen Volksschichten und die Kirche. — N. versucht, die einzelnen Volksschichten durchgehend, zunächst eine kurze Darlegung des Gottesglaubens und seiner Wurzeln zu geben, um dann zu zeigen, was für einer religiösen Pflege sie bedürfen.

Nr. 29: Mensing, Das religiöse Leben in der Zeit der Freiheitskriege. — Zwar nicht eigentlich psychologisch eingestellt, aber höchst lehrreich für die Zusammenhänge religiöser Stimmungen mit geschichtlichen Bewegungen.

Nr. 36, 37, 38: Johannes Herzog, Die Wahrheitselemente der Mystik. — Nachdem die Mystik in ihren hervortretenden Merkmalen, der Ausschließlichkeit des Gottesverhältnisses, der Unmittelbarkeit seiner Form und ihrer Spannung zur geschichtlichen Religion kurz dargelegt worden, sucht der Verf. die innersten Motive der M. zu erlauschen und zu zeigen, daß die letzten Motive und seelischen Grundtatsachen, auf denen die Mystik ruht, großen Lebensbedürfnissen und Notwendigkeiten entsprechen.

G. Merkel (Filke).

Die Dorfkirche (Illustr. Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt, Herausgeber Hans von Lüpke. Deutsche Landbuchhandlung, Berlin; jetzt im VII. Jahrgang) verdient fortdauernd die dankbare Aufmerksamkeit des Religionspsychologen. Man spürt überall jenen Wirklichkeitssinn, der auch für rel.-psych. Arbeit grundlegend ist. Im einzelnen bringt fast jedes Heft neues Material zur religiösen Volkskunde und zur Psychologie der Religionspädagogik. — Ich kann nur kurz zwei Aufsätze aus den letzten Heften namhaft machen: VII. J., H. 1 (Okt. 1913), S. 10 ff. H. Naumann, Wert der Dorfgemeinschaft. — S. 20 ff. J. Fenner, Valerius Herberger, ein volkstümlicher Prediger des XVII. Jahrhunderts.

St.

Evangelische Freiheit, XIII. Jahrg. (1913).

Heft 2, S. 63 ff.; Heft 3, S. 90 ff: Witzig-Malo, Zur ländlichen religiösen Volkskunde. — Dieser Vortrag der bekannten Schriftstellerin und Pfarrfrau zeigt für das Landvolk zwischen Elbe, Mulde und Saale auf Grund eigener Erlebnisse und Beobachtungen, welche Rolle der Aberglaube und der Glaube an dingliche Heiligkeit dort spielt, und versucht den tatsächlichen Gottesglauben daselbst zu umschreiben. Die Religion ist den Leuten Gesetzesreligion. Aberglaube und Christentum gehen ihnen zusammen (der Teufelsglaube steht besonders fest). Das persönliche Moment fehlt nahezu ganz. Der Verf. scheint das Wechselverhältnis zwischen religiöser Erziehungsarbeit und einer die Volksseele veredelnden Kulturpflege der geeignetste Weg zu sein, der auch das Landvolk zur Höhe wirklichen Christenlebens führt.

Ebenda, Heft 3, S. 111 ff.: Niebergall, F., Ein Beitrag zur Jugendpsychologie. — N. will hier einen Beitrag des amerikanischen Geistes, aber

nicht ohne mannigfache Ergänzungen und Berichtigungen seiner Ergebnisse bieten. Er sucht der Psyche der Jugendlichen, für die er bestimmte Typen aufstellt, näherzukommen, indem er ihr Seelenleben als Reaktion gegen das des Kindes auffaßt und nach Seite ihrer körperlichen Gestalt, ihres Verstandes- ihres Gemüts- und Gefühlslebens und ihres Willenslebens kurz darstellt. Nach ihm bedeutet für viele die Zeit zwischen 11 und 25 Jahren eine Zeit lebhaftester Steigerung des religiösen Lebens. Zwischen den zwei großen Gruppen, den religiös gerichteten und den aller Religion für immer abgeschworenen jungen Leuten, sieht er zwei weitere Typen, den verständigen, etwas skeptischen und religiös gleichgültigen jungen Mann, bei dem eine Reihe idealistischer Ersatzstücke an die Stelle der Religion zu treten pflegen, und den ruhigen, braven und frommen Jüngling, bei dem die religiöse Haltung sich langsam und still weiterentwickelt. Jedem dieser Typen entspricht ungefähr auch eine bestimmte Art von Vereinigung, die auf die diesem Types zugehörenden Menschen rechnet und ihnen dienen will.

Ebenda, Heft 5, S. 177 ff.: Niebergall, F., Unmittelbare oder mittelbare religiöse Jugendpflege. — Eine Fortsetzung des vorigen Aufsatzes, die entsprechend den 4 gefundenen Typen des jungen Mannes eine vierfache religiöse Beeinflussungsmöglichkeit der jugendlichen Psyche, und zwar in der praktischen Vereinstätigkeit, bespricht. Ihre Extreme werden durch die Begriffe Wort, Norm, Bekehrung auf der einen, und Geist, Natur, Entfaltung auf der andern Seite gezeichnet. Dazwischen liegen Mitteltypen, in denen beide Weisen ineinander übergehen und übergreifen. N. glaubt damit m. E. mit Recht der Wirklichkeit näher zu kommen. Daneben gibt der Aufsatz verschiedene religionspsychologisch wertvolle Einblicke in Wesen und Wirkung von Wort (d. h. dem gesprochenen, gebeteten und Bibelwort) und Geist (d. h. der geistigen Luft der Umgebung).

Ebenda, Heft 6, S. 216 ff.: Theodor Schenk, Jathos Gottesglaube. — Dieser Vortrag will an Hand zeitlich geordneter Zitate aus Jathos Schriften dessen Gottesglauben umschreiben. Dreierlei ist dabei für den Religionspsychologen besonders interessant: 1. die Bedeutung, die die Unerkennbarkeit Gottes für die ganze religiöse Stellung gewinnt, 2. die Identifizierung von Gott, Natur und Mensch, die nach Sch. bei Jatho 3. zur Bankerotterklärung der positivistischen Religion geführt hat. Auch für die innige Verbindung zwischen Poesie und dichterischer Phantasie einerseits und zwischen Religion und religiösem Empfinden andererseits läßt sich aus dem Vortrag mancher Beitrag finden.

Ebenda, Heft 9, S. 345 ff., Heft 10, S. 391 ff.: J. Jüngst, Nachgeholte Trauungen. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde. — J. gibt religionspsychologisch wertvolle Einblicke in die Gründe, aus denen evangelische Trauungen bei den Eheschließungen zuerst unterlassen und dann bisweilen später doch noch nachgeholt werden.

G. Merkel (Filke).

»Die Tat«, Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur, Verlag von E. Diederichs, Jena. Juli 1913. S. 392 ff.: E. Horneffer, Der Kult.

Es ist eine Freude, auf diesen feinsinnigen und gehaltvollen Aufsatz Horneffers alle die hinweisen zu dürfen, die ein Interesse an religionspsychologischen Problemen haben. »Im Widerspruch mit der gesamten Zeitrichtung« warnt H. vor der übertriebenen Betonung individueller Stimmungen und der überschwänglichen Schätzung des Augenblicks und weist auf die Bedeutung des Objektiven, Gleichmäßigen, Dauernden hin. Es ist das Problem des Wertes der äußeren Form für den geistigen Inhalt, des Kults für die Religion. Heutzutage betrachtet man in weiten Kreisen den Kult als eine leere Form und hohle Schale, eine bloße Außenseite, und ebendeshalb als eine Gefahr für die Echtheit und Innerlichkeit des religiösen Lebens. Darin kommt aber eine »sträfliche Unterschätzung der Form« zum Ausdruck. Die Form ist »der wahre Gehalt des Lebens selbst«. Erst wenn ein geistiger Inhalt in die äußere Form sich hüllt und in der Form sich ausprägt, wird er Wirklichkeit, tritt in die Geschichte ein und wirkt in ihr.

Denn die Form bringt den in der Stille keimenden Inhalt, der in latentem Zustand vorhanden war, erst sich selbst und seiner Umgebung zu klarem Bewußtsein. Ist aber die Form einmal da, so hat sie eine unendliche produktive Kraft, sie weckt religiöses Erleben immer wieder von neuem und treibt auch in der sozialen Gemeinschaft das Erleben immer neu hervor. Die Form der Religion nun, die den religiösen Inhalt hervorlockt und zur Wirklichkeit gestaltet, ist der Kult.

Der Kult hat 2 Aeußerungsformen, das Wort und die Gebärde. Die Bedeutung des Worts für das religiöse Leben erkennt jedermann an. Wer aber das Wort überhaupt zuläßt und sich nicht ganz in seine Innerlichkeit verschließt, der wird notwendig auch zur Anerkennung des rituellen Stils der religiösen Predigt gedrängt. Denn die religiöse Zufallsrede kann nicht die gleiche Wirkung ausüben wie das stilisierte, rituelle Wort. Der Künstler weiß genau, daß die Wiederholung, die immer gleiche Wiederkehr der typischen Form am tiefsten und nachhaltigsten wirkt. Aber auch in der Religion ist es so, daß gerade das Bekannte, Gleichmäßige, Immerwiederkehrende, Objektivierte eine viel mächtigere Wirkung ausübt als das Neue, Momentane, Ueberraschende, Unvorhergesehene. Die Sprache des Objetkiven, Dauernden, scheinbar Zeitlosen hebt den Menschen über den flüchtigen Augenblick hinaus und läßt ihn etwas von dem Ewigen, alle Zeiten Ueberdauernden ahnen. So wirken in der christlichen Predigt gerade die altbekannten Bibelsprüche ganz wunderbar, die in ihrer steten Wiederkehr an der rechten Stelle die religiösen Gemüter in ihrer innersten Tiefe aufwühlen. Freilich k a n n das zur Erstarrung führen wie jede Form, aber es m u ß nicht zur Erstarrung führen. Zu der tiefen und nachhaltigen Wirkung des Objektiven, Gleichmäßigen und Festen gesellt sich noch die soziale Wirkung der religiösen Rede. Das religiöse Gefühl gewinnt erst dann seine volle Stärke und das religiöse Zutrauen erst dann seine ganze Sicherheit, wenn der Mensch im Kreise Gleichgestimmter der religiösen Wahrheit sich nähert. Will er aber dieses Band der Einheit um seine Mitmenschen schlingen, und zwar es nicht nur mit den Mitmenschen seiner unmittelbaren Gegenwart, sondern auch mit den längst verschollenen, verklungenen Seelen einer fernen Vergangenheit und mit den ungeborenen Seelen einer fernen Zukunft knüpfen, dann braucht er das monumentale Wort eines dauernden religiösen Stils, der viel Geschlechter verkettet. Dem Wort muß aber die Gebärde, das symbolische Zeichen, folgen. Das Wort ist zwar das feinste und vollkommenste Ausdrucksmittel, aber es ist doch nicht erschöpfend, und der Mensch bedarf zu seiner Ergänzung das sichtbare Zeichen, um seinem inneren Leben Gestalt zu leihen, es zu vergegenständlichen und anschaulich zu machen. Ja die Gebärde und das Zeichen können unter Umständen, weil sie der begrifflichen Bestimmtheit und damit der begrifflichen Begrenzung entbehren, noch viel unmittelbarer, tiefer und nachhaltiger wirken, als es der gesprochenen Rede möglich ist. Der moderne Mensch ist allzu nüchtern geworden und hat alles Sinnliche des religiösen Ausdrucks abzustreifen versucht, aber er hat damit zugleich viel innere Werte zerstört. Der Aufsatz schließt damit, daß er eine Lösung der gegenwärtigen religiösen Krisis in der Richtung der Symbolik der Freimaurerlogen nachzuweisen versucht.

Manches Einzelne ließe sich wohl bestreiten; auch ist es offenkundig, daß H. nicht überall auf dem Boden psychologischer Beobachtung bleibt, vielmehr an einer bestimmten religionsphilosophischen Tendenz etwas einseitig orientiert ist. Aber unzweifelhaft liegt ein besonderer Wert dieser Ausführungen darin, daß sie auf oft übersehene und noch wenig erforschte Tatsachen des religiösen Lebens nachdrücklich hingewiesen haben; und dieser Hinweis verdient ernste Beachtung in der Religionspsychologie.

H. Faber (Stuttgart).

Z e i t s c h r i f t f ü r a n g e w a n d t e P s y c h o l o g i e u n d p s y c h o l o g i s c h e S a m m e l f o r s c h u n g. Bd. VIII (1913), H. 1/2, S. 71—101: W. S t e r n, Die Anwendung der Psychoanalyse auf Kindheit und Jugend. Ein Protest. Mit einem Anhang: Kritik einer

Freudschen Kindes-Psychoanalyse (von Clara und William Stern).

Wer seinerzeit in der Evangelischen Freiheit [Bd. IX (1909) X (1910)] die Auseinandersetzung zwischen Pfister und F. W. Förster über die Anwendung der psychoanalytischen Methode in der Seelsorge verfolgt hat, wird mit Interesse Kenntnis nehmen von diesem überaus scharfen Protest des Kinderpsychologen gegen den Unfug der Psychoanalytiker, hinter allen, auch den harmlosesten Vorgängen des kindlichen Seelenlebens sexuelle Motive und Komplexe zu wittern. Der vorliegende Aufsatz »will die Gefährdung herausstellen, die für unsere heranwachsende Jugend und für das Erziehungswesen von jener Bewegung zu befürchten, z. T. sogar schon zu beklagen ist«. Der Anhang bezieht sich auf den Aufsatz »Analyse der Phobie eines 5 jährigen Knaben« (Jahrbuch für Psychoanalyse, Bd. I (1909), S. 1—109).

St.


32101 063551814